

1981
مجلد

هو المين

كتاب شرح لصوص الحكم • للمسلم المصنف • والتأصيل
المدقق • صوفي زمانه • وشيخ عصره وأنه • الشيخ بالي
افندي • قدس الله سره • واقاض علينا برّه • ومنحنا من
بعض كراماته • ونفعا بعلومه ومؤلفاته • والمسلمين آمين •

قاله في كشف الظنون الشيخ بالي افندي هو المكي
تخلفه الصوفيه وى المتوفى سنة تسعمائة وستين

- - - - -

برخصة نظارة المعارف لعمومية بنومره ٨١٧

مجلد

طبع في المطبعة النمساوية الممانيه • صاها عن الآفات رب البرية

در سعادت

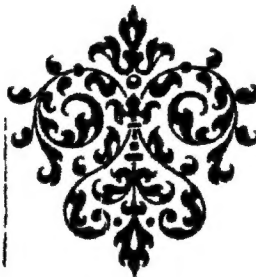
١٣٠٩

مجلد

﴿ فهرست كتاب شرح فصوص الحكم ﴾

صفحة	
فص حكمة احسانية في كلمة لثمانية	٣٦٧
فص حكمة ادمية في كلمة هاروية	٣٧٣
فص حكمة علوية في كلمة موسوية	٣٨٣
مطلب في حق فرعون	٣٩٣
مطلب مافيه الشيخ في المتوحات المكية فرعون ونمرود	٣٩٥
مؤبدان في النار	٠٠٠
فص حكمة صمدية في كلمة خالدية	٤١٨
فص حكمة فردية في كلمة محمدية	٤٢٠

﴿ تمت ﴾



الف
١١٠

﴿ هذا جدول محتوي على ما في هذا الكتاب من الخطأ الواقع لدى الطبع ﴾
﴿ والصواب ﴾

صحف	سطر	خطا	صواب
٦٥	٣	المرائي	المرايا
٠٠	١٤	يسبب	يسلب
٦٦	١٨	مؤمنون	مؤمنو
٦٧	١٨	في "أب"	في الغائب
٧١	١١	يج	بتسريح
٧٤	٠٤	بغسر	بالفعل
٠٠	٢١	قران	قرآن
٧٥	٠١	القران	القرآن
٠٠	٠١	القران	القرآن
٧٨	١٧	أليات	لآليات
٨٠	٠١	التي	التي
٠٠	٢٠	هم	هو
٨٢	٠٢	شيء	بشيء
٠٠	١٨	بخبير	بخبير
٨٥	٠٤	خطت	خطت
٨٧	١٨	تهلك	تهلك
٩٠	٠١	الخلق	الحق
٠٠	٢٠	نبة	نسبة
٩٤	١١	السنة	السنة
٩٤	١٢	السنة	السنة
٩٥	١٠	قل	قل
٩٦	٠٩	وجد	اوجد
١٠٠	١٢	وات	ات

صفحہ	سطر	خطا	صواب
۰۰۰	۱۵	خبرہ	خبرہ
۱۰۱	۰۲	انسی	لمسی
۰۰۰	۲۵	وحدایتہ	وجدافہ
۱۰۲	۱۵	قبرہ	قبر
۱۰۳	۰۸	لاخصاصہا	لاخصاصہما
۱۰۴	۰۱	کذب	لسک
۱۰۵	۱۱	ثبثہ	ثبثتہ
۱۰۵	۰۹	سب	بسب
۱۰۵	۱۵	فتشہد	فتشہد
۱۰۰	۱۵	احد	للعد
۱۰۸	۱۲	دستع	دستمع
۱۰۸	۱۸	لشاء	لشاء
۱۰۶	۰۰	قبیل	اقل
۱۱۰	۱۶	محق	للحاق
۱۱۱	۰۱	عبر دین	غیرہ لذک
۱۱۱	۰۳	حد	الحق
۰۰۰	۱۵	احدین	اکشف
۱۱۲	۱۲	بین اعرافین	بین طرعی
۰۰۰	۱۳	مرہ	مسرة
۱۱۳	۱۱	بہ	ایہ
۱۲۹	۰۲	الأحبین	الأحدیۃ
۱۳۷	۱۸	وردة	اوراد
۱۳۳	۰۹	رہ	رہ
۵۵۲	۱۷	اصویۃ دوی	اصویۃ وی
۰۰۰	۲۲	حرما	حرما

هو المعين

كتاب شرح فصوص الحكم * للعالم المحقق * والفاضل
المدقق * صوفي زمانه * وشيخ عصره وآنه * الشيخ بالي
افندي * قدس الله سره * وافاض علينا برّه * ومنحنا من
بعض كراماته ونفعنا بعلومه ومؤلفاته * والمسلمين آمين *

قال في كشف الظنون الشيخ بالي افندي هو المكنى
بـخليفة الصوفيه وى المتوفى سنة تسعمائة وستين

— ❦ —

برخصة نظارة معارف عمومية بنومرة ۸۷۷



طبع في المطبعة الخفية

درسماد

۱۳۰۹

وبه حصل الحب لله تعالى بين الناس الذي يوجب عبة الله اياهم التي
توجب رحمة الله عليهم ولولم ينزل الحكم بطريق الاتحاد لوقع الاختلاف
والعداوة بينهم التي توجب عداوة الله عليهم فيستحقون عقابه فاحدية
الطريق اعظم نعمة ورحمة من الله لنا لذلك خص الحمد بها (من المقام
الاقدم) اى من المقام الاقدس عن شائبة الكثرة المراد تنزيه شان الحكم
بإبلغ النزاهة (وان اختلف الملل والنحل لاختلاف الالام) اى وان اختلف
الدين والمقيدة في فروعات الاصل اختلافاً مسيئاً من اختلاف الالام بعد اتفاقهم
في " لاصل وهذا الاختلاف ايضا نعمة عظيمة ورحمة واسعة ان من الله تعالى
وبه ترتفع المضيق وتحصل الوسعة في الطريق التي توجب استراحة الابدان
والروح من خص محمد به فتراد باتزان الحكم ايداعه في قلوبهم روح
السريمة اغنصت بهم متضمنا بالاتحاد في لاصل والاختلاف في العوارض
(وصلى الله على محمد اللهم) على قلوب الامة بحسب استعداداتهم والتوجهات
القلبية التي تبتى عليها جميع السعادات العلية والعملية اى همه الرجال التي تعلق
بها حجب جان النفسانية وتجذب القلوب الى الله تعالى وتصل الى المقصود
(من خزائن خلود وكرام) خذ رسول عليه سلام فله من الخزائن ثلاثة
الكلية بذنية والاسمية والصفائية فيفيض على قلوبهم منه لافصح بقدر
استعداداتهم ومناسبتهم بالخزائن ومن ادنزه عنهم وتقدسها بيقين (قوله)
فى الكلام (ابلغ لافصح جامع بين تشبيه وتنزيه على وجه الاعتدال بحيث
لا يميل فيه ولا يحدض فيه وهو مقرر ان كريمة منسية في سائر كتب اساطيرهم
كلام رسول منسية في كلام الائمة من قبله ولا تصور في (امدد اساطير)
اقصودوا كون مكان في استعداد من فهمه لادمدد مخصوص غصه معدة وممة
لنام رسول منهم خص نصية به فالاختلاف يكون لادمدد اسمهم الاستعراق
لا باعتبار ان محمد صلى الله عليه وسلم معبر لاسم لادمدد اسمهم ووجه واحد
يعوز ان يحذف لاسم على ممة منهم فيخرج عن لادمدد وعمر محمد ووجه
فيه وردة وكلام اثنين حسن فيه فرغ من حـ وبتعبه شـ في حـ

امراً) تخصيص الطاعة بلذ كورين بالجمع المطلق اشارة الى ان طاعة احدهم عين طاعة الآخر فلا اختلاف في اصل الطاعة لان الطاعة في الكل للاحكام الالهية وعطف رسوله باظهار اللام اشارة الى انه عليه السلام مرتبة الصفات فلا يستر ذاته تعالى بل يظهره وبين الاحكام الالهية وعطف اولي الامر باختيار اللام اشارة الى ان اولي الامر مرتبة الافعال فالعطف اشارة الى ظهور الحق واحكامه في مراتب افعاله والاختار اشارة الى ستره فيها وما بين سبب حصوله في قلبه وهو قبضه عليه السلام بقوله خذوه واخذوه بقوله فقلت السمع والاطاعة والامر بالاخراج ايس من اسباب الوجود المنعني بل من اسباب الوجود الخرجي فيكون الرسول واعطاءه مثلاً مقدمة كلية من لشكل الاول والشيخ وخذوه بقوله فقلت السمع مقدمة اخرى صغرى فهذين المتقدمتين الصحيحتين اوجد الله تعالى روح هذا الكتاب في قلب الشيخ شرع في بيان سبب وجوده في الشهادة وكيفية لاخراج علي الوجه الذي امر فقال (لحققت لامية) ثبتت المطلوب وتصوره في ذهنه قل الابرار اياه (واخلصت لية وحررت القصد والهمة اعني لا تشوب بالاعراض نفسانية سرية) وعلانية فهذه لازمة اني كانت كمتقدمتين مشككتين متحنتين بنتيجة المصادفة بعد وجوده تعالى هذا الكتاب اعطاه له من يد رسول الله عليه السلام في شهادة وعرض زهدة الكتاب على عباس بن علي نوجه لا مع زهر وبض في وجوده شئ في يد رسول الله صلى الله عليه وسلم ووجوده غني ووجوده شهد في فعله هذا لا يجوز ضافة لامية في رسول عليه السلام ولا يجره حدود عن حقيقة الى اجزاء الاكتة لاسيما يستنزعه تنافر كلامه وذهنه عن سائر خواتمه وهو محل للفصاحة (في رز هذا كتاب) شئت في حارج تعبير المؤيد بالاعتناء من الكتاب ثابت تحقق في ذهنه وفي يد رسول الله صلى الله عليه وسلم وجوده الشهادي من وجوده شئ ودهي (كبحر من رسول الله صلى الله عليه وسلم من غير زيادة ولا نقصان) واضعاً وورد من صدر كلامه رتبة لا يجوز ان يكون كل منها وعصية من تحقيق لامية وتخصيص لية وتعميد

التصديق والهمة من التصديق في صور قالحق ازال هذا المشبهة فقال
 (وسلك الله ان يجنح في) اي في هذا الكتاب (وفي جميع احوالي) من الامور
 الدنية والدينية ونعيم السؤال للمبالغة في التزيه (من عباده الذين ليس
 للشيطان عليهم سلطان) اي حجة وغلبة فاقه تعالى اجاب ما سأل عبده افعوله تعالى
 (اجب دعوة لداغ اذا دعان) واقوله (ادعوني استجب لكم) ولا يحتمل تسلط
 الشيطان في عمله بركة هذا السؤال الخالص المخلص لله تعالى * ولما ورد من ظاهر
 الكلام ايضا ان يقال ان التزيه قد حصل بهذا الدناء في اسبابه القلبية فلم
 لا يجوز ان يقع التليس في اسبابه الصورية من الرق والطلق والقلب حين التوجه
 الى الرق او الطلق عم التزيه عن التليس بالمعنى الوجودي فقال (وان يخصني في جميع
 ما يرقبني) من الكتاب وغيره قدم احتملا لتزيه لزيادة تحريم من الخطا والتليس
 فتزيه اهم من غيره (و) في جميع (ما ينطق) اي يتلفظ (به لسان) من الفاظ
 الكتب وغيره (و) اي جميع (ما ينطوي) اي يستعمل عليه (جاني) فتح الجيم اي قلبي
 من معنى الكتاب وغيره وتأخير ما شارة الى انه قد حصل تزيه سابقا وذكره هنا
 اعتمادا على التزيه (و) اي وان لم يحصل التزيه سابقا لقدم على غيره هنا
 او اشارة الى الجهتين اعنى جهة حصوله في ذهنه وجهة وسيله الوجود الخارجى
 فهنا نرى من حيث الحصول في ذهنه وهناك من حيث الوسيلة (بالقاء السوحي)
 (و) يخصني بالهاء رخصني انزعه عن مداخل الاتقاء الشيطاني (والتفت
 روعي) اي وان يخصني بغير لروح الاعظم على الارواح المقدسة عن
 التصرفات شيعية (اي روع نفسي) في القلب المنسوب الى الصدر طرف
 النفس (والقاء على مدخل تارة بضم الراء وسكون الواو وفتح الون وسكون
 عاء) (تزيد الاعتصامي) اي وان يخصني مع اتايد المنسوب الى الاعتصام الذي
 من اتايد واعتصام هذا الاعتصام قد هدى الى صراط مستقيم * ولما بين كيفية
 وصوله من يد رسوله عليه سلاه على اوجه التزيه عن التليس قوله فاني
 ريت رسوله عليه سلاه ثم بين كيفية وصوله من يده الى لشدة على المفع
 وجوده تزيه عن تليس بقوله حققت لاني قد اخلعت التية اراد ان بين ما هو

المقصود منه فقال (حتى) كون مترجماً كقولنا وهم من ظاهر البارة انه مترجم في المنى
متحكم ومنصرف في اللفظ من عند نفسه دفع هذا الوهم بقوله (لا متحكماً) ببنى ان
معاني الكتاب والفاظها ونظمها وترتيبها وتعبير معانيها بامور دون عبارات وكلماتها
وغير ذلك من الاحوال كل ذلك من القاء الحق بالثابت لا غشامى وليس له تحكم
وقصر في ذلك فيكون مترجماً على الوجه الكلي لان مسئلته تم جميع ذلك فنشغل
الترجمة على كل واحد منها فلا وجه تخصيص الترجمة في المعاني دون الالفاظ
(ليحقق من وقف عليه من اهل الله اصحاب القلوب) هذه علة للترجمة واصحاب
القلوب يدل من اهل الله يدل البعض من الكل (انه) مفعول ليحقق اى
الكتاب بجميع احزانه ومراتبه مثلاً وذهناً وخارجاً ولطفاً وكفاً (من
مقام التقديس) وهو مجموع ما ذكر من مبشرة وتخليص الية وتجريد القصد
والمسئلة على الوجود المذكورة يدل عليه قوله (المنزه عن الاغراض النفسية
التي يدخلها التليس) فيكون ابعد عن احتمال التليس فيه بل لا يحتمل اصلاً
لظهارته باصله وكنيته فانراد اعلام قدره وتقديسه بحيث لا كتاب له واثيره
من المصنفين من اهل الله في هذا الفن يصل الى مرتبة هذا الكتاب في تقديسه
وعلو شأنه لاعداد هذا التقديس باعداد بعض شرائط هذا الكتاب في غيره
فيحتمل " الاغراض النفسية " وارجو ان يكون الحق تعالى لما سمع دعوى (
هذا السامع ادب مع الله (قد اجاب ندائي) تحقيق للاجابة على اليقين واخبار
عن وقوعه بيزداد حال الصادق تصديقاً وترعياً به لانه لما امر الله به
اقتضى الحكمة اجابة المسئلة في حقه من اسباب امره على احسن الوجوه
فقال في هذا المسطور شيئاً من المعاني والالفاظ (الا ما ينبت الى) بلائده
السبحى (و) كذلك (لا تزل في هذا المسطور) شيئاً (الا ما ينبت الى) اى وودع
في من يدرس الله عليه السلام ما علم رضى الله عنه ان المعاني لصادقين
علموا قدر الكتاب بمذكر وصدقوه في قال واجبوه محبة شديدة شدة
على اختيارهم فخاف عليهم ان ينسوا اليه اسوة كجهم مقتضى عدة محبة
فضلوا واصلوا عن الهداية لخروجهم عن حد لا اعتدال اراد حصرهم عن

هذه المهلكة المخوفة عليهم فقال (ولست بنبي ولا رسول ولكني وارث
ولا خرتي حارث) اوجواب عن سؤال ناشى مما ذكر للطالبيين الصادقين
فكانهم قالوا علمنا وصداقنا ما ذكر أن الكتاب كذا وكذا وما كنا نعلم كيف
انت أنبي أم رسول أم ولي من الاولياء الذي لاولى مثله وفوق مرتبته لان
من جاء بمثل هذا الكتاب لا يكون غير ذلك فاجاب بما هو عليه في نفس الامر
اولما بين مرتبة الكتاب لزم بيان مرتبة نفسه من الكمالات واعظم الكمالات
الانسانية النبوة والرسالة ثم الورانة فاخرج نفسه منهم بقوله واست بنبي
ولارسوله وادخله فيهم من حيث العلوم الالهية والتجليات الربانية بقوله
ولكني وارث ومن حيث الاعمال بقوله ولا خرتي حارث اى لاسباب ملاقات
ربى كاسب (فن كان يرجو لقاء ربه فيعمل عملا صالحا ولا يشرك بعبادة ربه
احدا) اذ كل الانبياء حارث لامور آخرتهم وفيه دلالة على ان الكمل ان كانوا
يعبدون الله يريدون اجر الآخرة من دخول الجنة والنجاة عن التاريكون
عبادتهم خالصا مخلصا لله اذ أراد منهم هذه عين ارادة الله فلا يعبدون الله في كل
مقام الا الله وبالله خالصا مخلصا عن الاغراض النفسانية وقوله ولكني وارث
يدل على ان علوم الاولياء والكمل مكتسبة لكن لا بطريق نظري فكري لان
الورانة لا تكون الا للقرابة والقرابة مكتسبة بالعمل الشرعى وتبديل الصفات
الرديّة وان كان العلوم الالهية حاصلة عن كشف آلهى لكنه بسبب قرابة النبوة
(شعر من الله فاسمعوا الى الله فارحموا) اخبار في صورة الانشاء عن اثناء وجوده
في الله بالكلية في ابراز الكتاب بحيث لا يبقى من الوجود الكلي اثر ولو كان عدميا
واشارة الى انه قد وقع بمد تكميل النفس وقطع مراتبها يعنى اذا سمعتم الفاظا
من لساني فاسمعوا فقد سمعتم من الله لامنى لفناء المثبة فيه واذا رجعت في ادراك
معانيه وكشف اسراره وحل مشكلاته باستدراككم من روحانيتي فارحموا
فقد رجعت الى الله لا الى لفناء مرجعيتي فيه ففى اى شئ سمعتم
ورجعت فقد سمعتم من الله ورجعت اليه فاني فان في الله بالكلية في ابراز
هذا الكتاب فهذا اختصاص آلهى به دون سائر كتبه فمظموه واعلموا

قدره بادراك معانيه وكشف اسراره وتعليمه الى طالبه (فاذا ما سمعتم)
 ما زائدة لتأكيد العموم (ما آتيت به فموا*) امر للطالين بنى خذوه منى كما
 اخذت من رسول الله وانظروا ما فيه وادركوا معانيه الكلية واحفظوا في
 قلوبكم وهو مرتبة علم اليقين ثم امرهم بعد ذلك الى درجة عين اليقين حتى
 لا يقتعوا به فقال (ثم بالفهم) اى بسطان القوى ثم لبعده الدرجتين فى الفصل
 (فصلوا) بجمل القول) يعنى ثم ادركوا بالفهم تفصيلاً من الاصول الكلية
 الحاصلة فى قلوبكم اجالاً ما تشغل عليه تلك الاصول من الفروع وتثم امر الى
 درجة حق اليقين بقوله (واجمعوا*) ثم اجمعوا فى الادراك بين الاجال
 والتفصيل بحيث لا يحجب ادراك احدهما عن ادراك الآخر واذا ادركتم بهذا
 المقام ومحققتم به فقد حصلتم المساواة بينى وبينكم فى رتبة الاحاطة واخذتم
 الكتاب منى كما اخذت من رسول الله صلى الله عليه وسلم وفيه بشارة عظيمة
 للطالين اللهم ارزقنا فاذا حصل المساواة فقد وجب عليكم الافاضة للطالين
 فاذا افضتم فقد حصلتم المساواة فى الابرار وهو معنى قوله (ثم منوا به) امر
 بالتعليم اى بتعليمكم خالصاً مخلصاً عن الاغراض النفسية يعنى القوا معانى
 الكتاب واسراره (على طالبه) كما فى الله عليكم بنيه ورحمته والمراد بالطالب
 كل مؤمن يصدق الكتاب ويشغل بقرائه من اهله طلاباً للاطلاع بمحافته
 واسرارهم سواء استحق بالفعل او لم يستحق (ولا تمنعوا*) هذه الرحمة التى اوسعتمكم
 بقولكم لغير المستحقين اى للطالين الغير المستحقين اذهبوا كاسب
 الاستحقاق بالرياضات ثم اطلب اول المستحقين انتم قد وصاتم درجة الحقيقة
 والكشف فاحاجة لكم به فاذا يخاف عليكم استحقاق الذم (فوسعوا*) فاذا وسعتم
 فقد ارشداتم الطالين الناقصين الى درجة الكمال ببركة تعليم الكتاب وتعلمه
 وأقدتم الكاملين الفائدة الجديدة التى لم تحصل لهم بدون هذا الكتاب فحينئذ
 استحققتهم المدح بالشرع المطهر المحمدي (ومن الله ارجو) لامن غيره (ان اكون بمن
 ايد) اى بمن ايد الله بالتأييد الاعتصامى وهو تحجابه بالربوبية وظهوره بكمال
 المالكية (فتأيد) بقوله هذا التجلى وظهوره بكمال السودية وهو مقام عبوديته

(وايد) آخرين بحسب استعداداتهم بمثل ما يديه وهو مقام ربوبيته وارشاده وتكميله الطريقة وهو مقام التجلي الذاتي يسر الله لمن يشاء من عباده وقيد وعن رباه الله وادبه (بالشرع المحمدي المظهر وقيد) انقياده واطاعته الشرع وقيد آخرين بمثل ما قيده وهو تكميل الشريعة فاخبر عن نفسه رضى الله عنه بلسان الادب بانه مكمل الشريعة والطريقة ترغيا وارشادا للطالين الى هذا المآل واشارة الى ان من ايد بهذا الكتاب فتايد وايد نال درجة الحقيقة وبحقق بتكميل الشريعة والطريقة وفي تأخير الشريعة اشارة الى ان تكميلها لا يكون الا بعد تكميل الطريقة وان كانت الطريقة لا تحصل الا بها فن ادعى الحصول بدون الشريعة فقد كذب فحقيقتهما حقيقة واحدة وهي الامر الالهى الذى روحه الطريقة وبدونه الشريعة مثل حقيقة الانسان روحا وبدنا (وحشرنا في زمرة كما جعلنا من امته) ظاهر لما فرغ عن ذكر ما وجب تقديمه شرع الى ابراز الكتاب من الوجود المثالى وان شئت قلت من الوجود الذهني على ما رآه الى الشهادة مع بيان ان الترتيب المخصوص والعدد المعين ليس برأيه ليتأكد كدائه ليس بمصنف في هذا الكتاب بل مترجم من اللسان المثالى الى اللسان الشهادى قال (فاول ما ألقاه المالك) اى مالك يوم ابراز الكتاب اذ ما تجلى الله للشيخ بالتجلى الذاتى القهارى الاقوى يوم الابرار كقوله تعالى (مالك يوم الدين) (على العبد) اى على عبده في هذا اليوم لظهور عبوديته بكماله فيه واحتصاصه العبادة به اختصاصاً تاماً فيكون عبداً محضاً فكان في سائر الايام ليس عبداً بالنسبة اليه كقوله تعالى (ياك نعبد) لتحقيق بقوله تعالى (مالك يوم الدين اياك نعبد وياك نستعين) وهذا المعنى من رموز الشريعة واشاراته اللطيفة التى لا يحصل الا لمن تنور قلبه بنور البصيرة ويجوز ان يراد بالمالك الرسول عليه السلام اى اول ما امره المالك على طريق الالتقاء للابرار الى العالم الشهادى اذ اللقاء الفصوص على الهيئة المذكورة على الشيخ ليس الا وهو امر عليه للاخراج من العالم المثالى الى العالم الشهادى فيكون مأموراً في الترتيب فدل قوله فاول ما ألقاه على ان ابراز كل فص بل كل معنى في هذا الكتاب يلفظ باسم الرسول على حده جزءاً فجزأ بعد امره

على الوجه الكلي بقوله خذنه واخرج به الى الناس فالامر بالاخراج غير الامر
بكيفية الاخراج فامر بهما فاخذ للاخراج من يد الرسول فصا بعد فصر
لا حيلة فيه زيادة تنزيهه من التصرف من عند نفسه وانما التي اليه هذا ولا
لان كنهه اول الموجودات واصحابها وانما قال المالك لانه هو المالك لما بيده كما
قال ويده عليه السلام كتاب فهو صاحب الكتاب وانما قال العبد لان من
امثل او امر سيده فهو عبد كما قال فقلت السمع والطاعة لله ولرسوله (من
ذلك) الكتاب المثالي المرسوم الذي بيده عليه السلام فمن للتبويض المتضمن
لمعنى الابتداء لان من تدل على ان الكتاب مبدأ موضع الالتقاء وذلك اشارة
الى علو مرتبة الكتاب فاطلمه الله تعالى او لامعاني الكتاب بلا صورة ورسم
وترتيب لانه اطلع سرّي مجرد من الصورة ثم اعطاه الرسول الكتاب للابراز
مرسومياً بغير عبارة على هذا الترتيب المخصوص فالعبارة مستندة الى الشيخ بالتأييد
الاعتصامي وهو العربي الفصيح اللسان العارف باللغات العربية واصطلاحات
كل طائفة والمعاني المرسومة من الرسول لقوله كما حدثني رسول الله والمعاني
المجردة من الله تعالى لقوله ولما اطلعني الله فذلك الكتاب لا ريب فيه وانما
لم يقل على قلب العبد ليدل على ان نسخة هذا الكتاب هو الكتاب المثالي الذي
بيده رسول الله عايه السلام مع المعاني المرتسمة في قلبه المأخوذة من الصور
المرتسمة فيه فحين ابرز فقد احاط طاهره وباطنه ونظر فيه بقلبه وبصر عينه
كما قال موجرت دت القصد والهمة فلا يقع من جانبه خطأ اصلا فهو صحيح مطابق
بالاصل الصحيح فان من حفظ الالفاظ في قلبه وكتب هذه العبارات من النسخة
الصحيحة المطابقة لما في القاب فقد كتب من النسختين الصحيحتين المنظورتين ببصر
القلب والعين فلا يحتمل الخطأ أصح الاصل واهتمام الكاتب ولذا قال القاه ولم يقل
الهمة فان الالتقاء يشتر بان يكون الملقى سوريا كقوله تعالى (اني اتي الى كتاب
كريم) وقوله تعالى (والق عصاك) الى غير ذلك فهذا القول أكد دلالة على
نفي احتمال الخطأ من الهمة على قلب العبد

﴿ فص حكمة آلهية في كلمة آدمية ﴾

اعلم ان الفص في هذا الكتاب على اربعة معان احدها الفص الكلمة

نص على ذلك بقوله وفص كل حكمة الكلمة المنسوبة اليها يجعل الفص
 مبتدأ والكلمة خبرا وبقوله قم العالم بوجوده فهو من العالم كفص الخاتم
 من الخاتم فهذا المعنى يكون ارواح الانبياء بمنزلة الفص من الخاتم ووجوداتهم
 بمنزلة الخاتم من الفص وثانيها الفص القلب واليه اشار بقوله فص حكمة فنية
 وغيره من الفصوص المذكورة بعده يجعل الفص مبتدأ والظرف اعنى في كلمة
 سادس الخبر وحينئذ يكون قلوب الانبياء بمنزلة الفص من الخاتم وارواحهم
 بمنزلة الخاتم من الفص وثالثها الفص الحكمة اى العلوم المتقشقة في ارواحهم
 وان شئت قلت في قلوبهم لقوله منزل الحكم على قلوب الكلم وحينئذ يكون
 علومهم بمنزلة الفص من الخاتم وارواحهم بمنزلة الخاتم من الفص واليه اشار
 بقوله وبما شهدته بما نودعه حكمة آلهية ولم يذكر الفصوص في عدد الحكم
 اشعاراً باطلاق الفص على الحكمة ورابعها الفص خلاصة الحكمة فقد
 نص عليه بقوله قاوَل ما ألقاه المالك على المبدف فص حكمة آلهية الخ
 فيكون الخلاصة بمنزلة الفص من الخاتم والحكمة بمنزلة الخاتم من الفص
 فهذه الاربعة تم الغرض من التشبيه وهو اعلام دورية الوجود
 في المراتب كلها (قاوَل ما ألقاه) مبتدأ و(فص) خبره مضاف الى
 (الحكمة) اضافة العام الى الخاص وهى بمعنى من لجواز اطلاق الفص
 عليها و(في كلمة آدمية) ظرف للحكمة الآلهية فيكون المعنى قاوَل ما ألقاه
 المالك على المبدف خلاصة العلوم الآلهية الحاصلة في كلمة آدمية فظهر لك ان
 المراد بالفص ههنا بمعنى الخلاصة وانما قدم بيان هذا الفص على تعداد
 حكمه مع ان دأب المصنفين عكسه تعظيماً لشأنه لاشتماله على جميع ما يشتمل
 عليه الفصوص المذكورة في الكتاب مع زيادة فكائه يستحق ان يكون كتاباً
 مستقلاً مقابلاً لسائر الحكم (لما شاء الحق) اى لما اقتضى الحق بالحب الذاتى
 * هذا شروع في بيان حقيقة الكلمة الآدمية مع لوازمها من الخمية والخلافة
 والفصية وغيرها الى قوله ثم نرجع الى الحكمة لتوقف معرفة الحكمة على
 معرفتها حتى نعلم منه حكمة ايجاد العالم لما ههنا عبارة عن الامداد المضوى

من الازل الى الابد بمقارنة المشية الازلية ولم يقل لما اراد جري الكلام على عادة الناس فان مادتهم في حصول مراداتهم التعليق بالمشية لا بالارادة الحق هو اسم للذات الثابت بنفسه المثبت لغيره ولم يقل الله مع انه انسب للعادة ليعلم ان السلطنة في ايجاد الكون الجامع لهذا الاسم وسائر الاسماء الحسنى توابه لذلك ذكر فردا حيث قال لما شاء الحق وجعاً بقوله من حيث اسماءه الحسنى فانه من الاسماء الحسنى فقد ذكر تكراراً اجمالاً وتفصيلاً تعظيماً لشانه (من حيث اسماءه الحسنى) اى من حيث انه جامع لاسماءه الحسنى (التي لا يباينها الاحصاء) اى لا يمكن العدّ الا الله لانها غير متناهية (ان يرى اعيانها) هذه صفة لله تعالى وعلة غائية لايجاد الكون الجامع لاقتضاء هذه الابدان ان يكون عاتيه الغائية من جانب الوجود ومن كلاله واما قوله تعالى (وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون) اى ليعرفون فهو صفة للمخلوقات وعلة غائية لاعطاء الحق وجوداتهم الخاصة بهم بحسب الاوقات فذلك الابدان يقتضى ان يكون العلة الغائية من طرف العلول وكلاله فلا وجه ليراد الشارح في هذا المقام قوله تعالى (كنت كنزاً مخفياً فأحييت ان اعرف) الحديث لانه صريح في بيان العلة الغائية لايجاد الجزئيات والمقصود ههنا بيان العلة الغائية لايجاد المادة الكلية فيختلف العلتان الغائيتان باختلاف الابدان (وان شئت قلت ان يرى عينه) فقد اسند المشية المتعلقة بالرؤية بقوله ان يرى اعيانها الى الفيض المقدس والى الفيض الاقدس بقوله ان يرى عينه وانشار الى اتحادها بقوله وان شئت (فى كون) اى فى وجود (جامع يحصر الامر) المطلوب رؤيته وهو اعيانها او عينه قوله لكونه علة للحصر اى الوجود الجامع متصفا بالوجود الجامع بين النشأة الروحانية والجسمانية كما قال فيما بعد تجاوزت رتبة الاحاطة واجمع بهذا الوجود (ويظهر به) اى بسبب الكون الجامع (سراً) اى سرّ الحق وهو عينه (اليه) اى الى الحق لكونه محلاً بالجزء الاخير الذى هو آدم فقوله ويظهر اشارة الى انه لا بد من الجلاء لعدم الظهور بدونه وقوله فى كون جامع يحصر الامر يدل على العلة المادية بالمطابقة وعلى الصورةية بالتضمن وعلى

الفاعلية بالالتزام * وقوله ويظهر يدل على العلة الغائية فالترشف مشتمل على المال
الاربع يعنى لما اقتضت ذات الحق بالحب الذاتي ان يرى ذاته بجميع اسمائه في خارج
علمه في مرآة يحصل مراد الله تعالى فيها وقد علم الله في علمه الا ان يرى ان هذه المرآة
هى الموصوفة بالصفة المذكورة اوجده من العلم الى العين فهى النشأة الانسانية
المسماة بكلمة آدمية فجواب لما شاء محذوف للعلم به اى لما شاء ان يرى عينه فى العين
اوجد الكلمة الادمية من العلم الى العين ليوصل مطلوبه تعالى قم المقصود وهو
رؤية الله تعالى عينه فى الموجود المكمل بالصفات المذكورة وهى الجمع والحصر
واظهار سره اليه فانه اذا لم يكن على هذه الصفة لم يكن مرآة للرؤية المطلوبة
ويظهر بالرفع معطوف على محصور ولا يحسن ان يعطف على يرى لنوع الضمير العائد
فى به الى الكون كالاخفى مع ان قوله ان يرى عينه دون ان يقول ان يبصر او يعلم
او يظهر او غير ذلك من الصفات التى تحصل له بوجود هذا الكامل ايماء وتبيه
على ان تعلق الحب الذاتي او لا وبالذات الى الرؤية والى غيرها بتبعية الرؤية فانه
تعالى اشد شوقا الى اتصافه بهذه الصفة من غيرها فاذا عطف قوله ويظهر على
قوله يرى تفوت هذه الفائدة ولان الظهور من اسباب الرؤية فالم يكن الشئ
ظاهرا لم يكن مرآة فلا يعطف عليه فى هذا الحل المطلوب سببته يعنى ويظهر به
سره اليه حتى يرى عينه لظهور سره اليه بسبب الكون الجامع ١ ولما يؤهم
كلامه سؤالا وهو ان ماذا كرت من ان المقصود من ايجاد العالم رؤية الله تعالى
نفسه يدل على ان الرؤية علة غائية للايجاد وليس كذلك لان رؤية الله
تعالى نفسه صفة ازلية ثابتة له قبل وجود العالم والعلة الغائية بحسب الوجود
الخارجى يجب ان يكون موجودا بعد وجود المعلول فلا ينوقف نبوت
الرؤية له على وجود العالم بل الذات تستقل بها كسائر الصفات فلا يتعلق
الفرض لاجلها الى ايجاد العالم اراد ان يحجب عنه ويشتد دعواه على طريق
الشكل الاول بقوله (فان رؤية الشئ نفسه بنفسه ما هى اى فى الحكم) (مثل رؤية
نفسه) وانما قلنا فى الحكم اذها منحدان فى حقيقة الرؤية فلان معنى لثى التايه مطلقا
بل فى الحكم (فى امر آخر يكون له كالمراة) وانما لم يقل ما هى عن رؤية نفسه ايداما

بمبنيتهما بحسب الاحدية لجواز سلب مثلية الشيء عن نفسه يقال الشيء ليس مثل نفسه وانما لم يقل في المرأة لان عدم المماثلة في المرأة الحسية لم يشبهه على احد من الناس وانما الاشتباه في مثلها فلذلك قال كالمرأة ليم الدليل (فانه) الضمير للشان (تظهر له) اى للشيء (نفسه في صورة يعطيها) اى يظهرها (الحل المتطور فيه مما لم يكن يظهر له) اى للشيء (من غير وجود هذا الحل) كما قال وقد كان الحق اوجد العالم (ولا تجليه) اى من غير تجلي الحل له اى للشيء الناظر ومعنى تجلي الحل ظهوره اليه على الجلاء كما قال فكان آدم عين جلاء تلك المرأة واما ما قاله الشارح من انه * ولما كان الرائي هنا هو الحق عبر التقابل بالتجلي فضمير تجليه للحق وضميره للمحل فظاهر انه تصرف ناش منه من عدم علمه بمراد الشيخ كيف فان المراد من قوله فان رؤية الشيء الى قوله وقد كان اوجد العالم اثبات عدم المماثلة على العموم حتى يلزم منه ثبوت الخاص وهو عدم مماثلة الرؤيتين الخصوصيتين بالحق فارجاع الضميرين الى ما قاله الشارح ينافى ذلك وليس المراد من ايراد الدلائل في هذا الكتاب بل في كتب هذا الفن لا اكتساب المحاولات بطريق فكري بل المقصود منه فهم واداءه للطالين المعاني التي لا تحصل الا عن كشف الالهى في مقدّماتهم المسئلة عندهم ليعقدوا وجود هذا الفن الشريف ويتركوا علومهم المكتسبة بطريق نظر فكري ويرغبوا تحصيل هذا الفن ويتقوا اليه الوسيلة فلا يظن ان علوم الشيخ رضى الله عنه رسمية مكتسبة بنظر فيكون من جملة علماء الرسوم * لما ذكر ان المشية الالهية تقتضى لرؤية عين الحق كونها جامعا متصفا بالصفات المذكورة فهو آدم عليه السلام فكانه سأل سائل كيف اوجد الحق آدم فاراد ان يبين كيفية ايجاده وحقيقته وبعض ما يحتاج اليه من اللوازم بقوله وقد كان وحينئذ يكون حالا عن ضمير اوجد في اوجد آدم وهو جواب لما شاء حذف للعلم به وان كان جواب لما قوله فاقضى الامر يكون حالا عن فاعل لما شاء ودخول الفاء بعد المسافة بين الشرط والجزاء واما قول الشارح اعتراض وقع بين الشرط والجزاء على ان قوله فاقضى جواب

(٣) الفيض الاقدس وهو عبارة عن التجلي الحسى الذاتى الموجب لوجود الاشياء واستعداداتها فى الحضرة العلية ثم ﴿ ١٦ ﴾ العينية كما قال (كنت كنزاً مخفياً

لما والوا للحال فلا ينفى هذا القول منه لعدم مناسبة الاعتراض بهذا المقام مع كون الواو للحال ينافى الاعتراض (وقد كان الحق اوجد العالم كله) من الم الى المين قبل ايجاد آدم (وجود شىء مسوى لاروح فيه) مثل الطين فى حق آدم والتطفة فى حق اولاده وهو ظلمة وخلق محض لا يبتدى به الى شئ وانما اوجده او لاعلى هذا الطريق ثم جلى بآدم لان المرأة لا تكون الامن ككيف ظلماني ولطيف نوراني (فكان) العالم بدون آدم (كمرآة غير مجلوة ومن شأن الحكم الالهي) اى وقد كان من اقتضاء حكم الحق (انه ماسوى محلا لا ولا بد أن يقال) ذلك المحل روحا اليا بسبب تسوية الله تعالى (عبر عنه) اى عن الروح الالهى (بالفتح فيه) واما القول بارجاع ضمير عنه الى القبول فايس بناسب اذ القبول صفة المحل القابل والتفخ بمعنى اعطائه القابلية والاستعداد صفة لله تعالى لا بمعنى اخراج الهواء من جوف التافخ وادخاله فى جوف المنفوخ فيه فانه محال فى حقه تعالى فلا يعبر احدها بالآخر (وما هو) اى ليس ذلك القبول (الاحصول الاستعداد من تلك الصورة المسواة لقبول الفيض التجلي الدائم الذى لم يزل ولا يزال) فالعالم المسوى بدون الروح الالهى بمنزلة المرأة الغير الصقيلة وبالروح الالهى بمنزلة الصقيلة فكما ان المرأة بسبب جلالة قبل صورة من يحاذيها وتمطيها لصاحبها كذلك العالم بسبب قبول الروح الالهى قبل التجلي الدائم الذى هو ظهور عينه اليه فى ذلك المحل المكمل (وما بقى شئ) من المذكور لم يعلم حاله (الاقابل) فانه لما ذكر ولم يبين انه اثر للحق ام لازم بيانه حتى يتكشف حقيقة الحال فقال (والقابل) اى المادة القابلة للتسوية واستعدادها للروح الالهى وقبولها لها وغير ذلك من لوازمها الذاتية كل ذلك (لا يكون) اى لا يحصل (الا من فيضه) اى من تجلية (الاققدس ٣) من الكثرة الاسمية فهذه كلها غير مجلوة اذ كل ما حصل من التجلي الاقدس غير مجمول كالمهايات واستعداداتها الحاصلة منه واما استعدادها لقبول التجلي الدائم الذى من الفيض المقدس (٧) فهو مجمول اذ لا يحصل هذا الاستعداد الا من قبول الروح الالهى وهو اى فخر الروح من الفيض المقدس والمراد بالفيض

فاجبت ان اصرف الحديث (٧) الفيض المقدس عبارة عن التجليات الاسمية الموجهة لتطور ما تحفبه استعدادات تلك الاعيان فى الخارج

فالفيض المقدس مترتب على الفيض الاقدس فبالاول يحصل الاعيان الثابتة واستعداداتها الاصلية فى العلم وبالتالي يحصل تلك الاعيان فى الخارج مع لوازمها وتوابعها

كون الجود الالهى سببا لحدوث انوار الوجود في كل ماهية قابلة للوجود
بلا انفصال من الله تعالى واتصال الى الماهية القابلة كفيضان الصورة على
المرآة فان صورة الانسان مثلا سبب لحدوث صورة تماثلها في المرآة المقابلة بمحاذاة
الصورة فليس فيهما انفصال واتصال وكذلك نور الشمس سبب لحدوث
شيء يناسبه في الثورية على الحائط لا بمعنى انه يتصل شعاع من جرم الشمس
ويتصل بالحائط ويبسط عليه وهو خطأ واما فيضان الماء من الاناء على اليد فانه
انفصال جزء من الماء عن الاناء واتصاله على اليد هذا ما ذكره الامام محمد
الغزالي قدس سره (قال امر) اى كل الموجود سوى الله تعالى من الموجودات
العلية والينية (كله) تأكيد للاستراق (منه) اى حصل من الله تعالى على
الوجه المذكور (ابتداءؤه وانتهاءؤه) واليه يرجع الامر كله باستهلاكه بتجلى
الحق كل آن او بتجليه عند القيمة الكبرى فبقي مجردا عن اللواحق العارضة
ويتصل اليه تعالى (كما ابتداء منه) يعنى على الهيئة التى تكون الابتداء عليها
يعنى ان ذوات الاشياء واحوالها من الابتداء والانتهاء والرجوع اليه تعالى
كل ذلك من الله تعالى ويلزم على ارباب العقول ان يقال اذا كان جميع ذوات
الاشياء وجميع احواله من الاوصاف والافعال والاقوال من الله تعالى يلزم
الجبر المحض وهو خلاف ما ذهب اليه اهل السنة فنقول انما يلزم ذلك ان لو كان
القوابل من الفيض المقدس وليس كذلك وقد صرح بقوله والقابل لا يكون
الا بالفيض الاقدس وانما لم يقل وما بينهما تحقيقا لما ذهب اليه من ان العالم كله
عرض لا يبقى زمانين اذ لا ين حيثئذ هو ابتداء وانتهاء بالجهتين ومقصوده
رضى الله عنه من هذا الكلام بيان كمال احاطة الحق للاشياء ليزول ما ذهب
اليه من العقول الضعيفة من ان الكون اذا كان سببا لرؤية الحق عينه كان
محتاجا اليه للحق تعالى في حصول ذلك الكمال له تعالى عن الاحتياج الى ما سواه
وليزول الشبهة العارضة لها من ان ما ذكرتم من القوابل ليست باثر للحق تعالى
لان القوابل هى الماهيات والماهيات ليست بمجسولة فلم يجز في استكمال بعض
كالاته ان يتخذ اسبابا مقابلة لذاته تعالى خارجة عن صنعه فلما قال وما بقى الا قابل

الى قوله فاقضى الامر زالت الشبهتان معاً ثبتت ان كونه محتاجاً اليه من الله تعالى وان القوابل فائضة منه بالفيض الاقدس فالله تعالى قادر بذاته على ايجاد الكمالات التي توجد بسبب الغير لكن وجودها به اكل من وجودها بدونها ولذلك وقعت به ولم تقع بدونها فلا نقص في حق الله تعالى في استكمال ذلك الكمال بالعالم بل هو من اكل كلاله اذ كله صنيع الحق سواء كان فائضاً بالفيض الاقدس او المقدس فسبحان الله دبر العالم بالعالم كما لا نقص في احتياجه الى صفاته في ايجاد الخلق اذ كلها ليست غير ذاته تعالى والتصير بلفظ الاحتياج في حقه تعالى وان كان سوء الادب لكن يقتضى بيان المحل لتلك العبرة والله اعلم وقول الشارح والمراد بالامر المأمور بالوجود بقول كن كما قال الله تعالى (انما امره اذا اراد شيئاً ان يقول له كن فيكون) لا يتناول الفيض الاقدس لان الامر بالنسبة لا يمكن الابد التعين بالشيئية وامتيازته عن الامر ولا تعين ههنا اللهم الا ان يحتمل على التحقيق قوله (فاقضى الامر) جواب لما شاء يعنى لما شاء الحق ان يرى عنه في كون جامع موجد للعالم كمرآة غير مجلوة اقضى الامر اى الرؤية او الحكم الالهى او الحب الذاتى الذى كان منشأ للرؤية المطلوبة او جواب لشروط محذوف يعنى اذا كان الحق تعالى اوجد العالم كمرآة غير مجلوة اقضى الامر (جلاء مرآة العالم) اى الوجه الذى يلى الحق فان مرآة العالم منه لا من الوجه الذى هو التعيين الامكانى بل الامر اقضى عدم جلاله ليتمكن الرؤية فيه من طرف الجلاء فلا بد منه كما لا بد منه ويجوز ان يكون انضافة الاسم الى المسمى اى المرآة المسمى بالعالم واعلم ان الله تعالى حرم على الانسان بعض الافعال واحل بعضها فاذا فعلت فعلاً شرعياً وجد منه شئ وجود شئ مسوى لارواح فيه وهو بمنزلة قوله وقد كان اوجد العالم كله وجود شئ مسوى لارواح فيه فاقضى الامر جلاء ذلك الموجود وهو بمنزلة قوله فاقضى الامر جلاء مرآة العالم فكان جلاؤه نور الاسم الذى يحكم عليك في صدور هذا الفعل منك وهو بمنزلة قوله فكان آدم عين جلاء تلك المرآة حينئذ رايت نفسك في فعلك فاذا رايت نفسك رايت ربك لانك تمرهه الرسمي فاذا رايت

ربك فقد رأى ربك نفسه في مرآة فملك كما رأى في مرآة العالم فعلى هذا
يجرى فملك على طريق فعل الله تعالى وينتج نتيجة فعله وإذا تحققت باخلاقه وفعلت
ما أمره وأعطيته ما طلبه منك وهو المرآة على نوع مخصوص بحسب الفعل
المخصوص والوقت المعين فقد وجدت سعادة بسبب طاعتك النسرع لا غير
لأجل هذا أمر منها ما أمر بخلاف ما إذا ارتكبت المعاصي فاته وإن كان يوجد
شيء منها لكن لا يمكن به السلوك بهذا المسلك فلا يكون مرآة لصاحبها وربّه
والمقصود منك ليس الأهلون لك نهى منها ما نهى فحفظ فإن هذه المسئلة روح
الشرعية وركن الطريقة فن عرفها على وجه اليقين برى عن شبهات المباهين
(فكان آدم) أي الروح الكلي (عين جلاء تلك المرآة وروح تلك الصورة)
ليحصل المطلوب من تلك الصورة وهو رؤية الله تعالى ذاته بها فاته بدون الجلاء
لا يحصل هذا المطلوب (وكانت الملائكة) أي كل ما يطلق عليه اسم الملك
فتناول الملائكة المهيمون وغيرها من الأملاك وقد انجز الكلام إلى بيان القوى
ليكون توطئة لذكر ما جرى بين الملائكة وآدم حتى نتعلم الأدب مع الله تعالى
لذلك خص ذكر القوى بالملائكة لعدم هذه الفائدة في غيرها وعدم انضباطها
لكثرتها لذلك قال (من بعض قوى) يعني أن الملائكة مع كثرتهم بعض قوى
(تلك الصورة) إلى حد يقبل التبعض والتصنيف وهو كناية عن عدم الإحصاء
التي هي صورة العالم المبرع عنه في اصطلاح القوم) أي الصوفية (بالإنسان
الكبير) فتكون الملائكة تابعة لآدم في المعنى لذلك أمرت بالسجود ليطابق
الصورة بالمعنى (فكانت الملائكة له) بالنسبة إلى الإنسان الكبير وهو صورة
العالم (كالقوى الروحية والحسية التي هي في النشأة الانسانية) الغضرية
فلا محاز في اسناد الزعم إلى النشأة في قوله فيما تزعم حتى احتاج الكلام إلى
تقدير المضاف من الأهل أو الأفراد لكون المراد النشأة الموجودة في الخارج
لأن النشأة الكلية الموجودة في العقل (وكل قوة منها) أي من القوى الروحية
والجسمانية التي في النشأة الانسانية ولا حاجة لتعميم القوى إلى ما خرج من
النشأة الانسانية لأن المراد بيان المشبه وهو القوى الانسانية ليعرف

منه احوال المشبه وهو القوى الخارجة عن النشأة الالسانية كاللائكة التي نازعت في آدم (محبوبة بنفسها) لتلك (لا ترى) اى لا تلم (افضل من ذاتها) بل تلم ان ذاتها افضل من غيرها وترجع بذلك نفسها على غيرها وليس ذلك الم صواباً منها (وان فيها) اى في النشأة (فيما ترعم) اى في زعمها وهو بدل الاشتغال من قوله فيها وهو خبر ان فلامنى لبيان الشارح قوله فيما ترعم بقوله كافي زعمها (الاهلية) منصوبة على انها اسم ان لكل منصب طالع ومنزلة رفيعة ملا عندها من الجمعية الالهية (فلا ترى افضل من ذاتها) فاذت انها مستحقة بها بالفعل لاحتجابها بالجمعية الالهية كما احتجبت قواها بنفسها لكن هذه الدعوى والزعم ليس بصواب منها فان الانبياء واهل التحقيق اذا ادعوا لا يدعون الا ما يتحققون به فلم يكن الانسان اهلاً بالفعل بمنزلة رفيعة الا بالتحقق بها وبعد تحصيلها مباشرة الاسباب لاسباب الجمعية الالهية اذ ما من موحود الا وعنده من الجمعية الالهية في التحقيق وانما احتضت بالذكر بالنشأة لظهورها فيها دون غيرها (بين ما يرجع من ذلك) اى هذه الجمعية حاصلة لها ودائرة بين شئ يرجع ذلك الشئ فمن زائدة في الموجب على مذهب ابي الحسن وانما اختاره مع ان سيويه لم يميز ذلك لمشابهة هذا الكلام صورة بالنبي اوليجانس ما قبله (الى الجنب الالهى) وهو الحضرة الواحدة (وبين شئ) يرجع ذلك الشئ (الى جانب حقيقة الحقائق) وهى الحضرة* اليمانية وفي قوله (وفي النشأة الحاملة لهذا الاوصاف الى ما يقتضيه الطبيعة الكلية) تقديم وتأخير وتقدير الكلام هكذا وبين شئ يرجع ذلك الشئ الى ما يقتضيه الطبيعة الكلية في النشأة المنصرية الحاملة لهذه الاوصاف اى القوى الروحانية والجسمانية جميعاً (التي) اى الطبيعة الكلية (حصرت قوايل العالم) اى صورته القابلة لارواحها (كله) تأكيد (اعلاه) وهو العالم الروحاني (واسفله) وهو العالم الجسماني وهو مبدأ العمل والاقفال والقابلة بجميع التأثيرات الاسمائية والمراد بمقتضى الطبيعة الكمالات الحاصلة لمن عنده هذه الجمعية وانما اختار التقديم والتأخير لثلاثتهم في اول التوجه

ان تكون الصفة صفة لغير موصوفها ولما كانت هذه المسئلة محل دقة واشدّ صعوبة واهم مهم من مسائل الكتاب اعلم للطالين من اهل العقل الطريق الموصل اليها ونقي الطريق الغير الموصل حتى تركوا نظرهم العقلي وتمسكوا بسباب الفن و اشار اليها فقال (وهذا) المذكور امر (لا يعرفه) على ما هو عليه (عقل بطريق فكري بل هذا الفن) بجميع مسائله (من الادراك لا يكون) اي لا يحصل للعقل (الا عن كشف آلهي) فهذا المذكور لا يعرفه العقل الا بالكشف الآلهي لانه مسئلة من مسائله بل هو أم الفصوص واصل جميع مسائل الفن فيحتاج الى الكشف كمال الاحتياج (منه) اي من الكشف (يعرف) على الوجه اليقين (ما اصل) يعني اي شيء حقيقة (صور العالم) المسواة القابلة لارواحها وهي حقيقة الحقائق كلها وهي الذات الالهية من حيث اسماءه الحسنی منه متعاقب يعرف قدم للحصر فان قات ان كان الطالب من اهل النظر فلا حظ له من الفن لانه قال في حقه لا يعرفه عقل وان كان من اهل الكشف فلا يحتاج الى ابراز الكتاب لانه قال في حقه الا عن كشف فمأني قوله واخرج به الى الناس يتفهمون به حكاية عن الرسول عليه السلام وقوله ثم منوه على طالبه باسناده الى نفسه قات اما اهل النظر فيحصل له في قراءة ذلك الكتاب من اهل الكشف واليقين منافع كثيرة وان لم يحصل له كمال المنفعة فيدخل تحت قوله تعالى (والقي السمع وهو شهيد) بسبب قراءته كما لا يخفى واما اهل الكشف فيحتاج الى مطالعة الكتاب في ادراك المعاني المتبعة بالفاظ منتظمة فيه فلا يكفي مجرد كشفه بل مع مطالعته ان كان من اهل المطالعة او القراءة ان كان من اهله فان مفردات القرآن الكريم واجزائه معروفة للعرب قبل نزول القرآن العظيم واما المعاني الميئة بالقرآن الحكيم فيحتاج في ادراكها الى الكلام القديم فهذا الكتاب كرامة قولية لا ياتي مثله في هذا الفن احد من المصنفين لاقبله ولا بعده فلا يتصور ادراك هذه المعاني بالكشف الا من جهة كمال يصل العلم الى معاني القرآن الا من الجهة القرآنية فمن لم يصل اليه بعد ابرازه مع القدرة فلا نصيب له من معانيه ولو كان اهل كشف فاجتهد فان المراد بابراز الكتاب منفعتابه

فهو مأمور بالابراز بصيغة الامر لحضوره فيه بقوله خذنه واخرج به الى الناس ونحن مأمورون بصورة الشية لثبوتنا فيه بقوله ينتفعون به فوجب به علينا الانتفاع فالكامل والتاقص بعد ابراز الكتاب سواء في احتياج الانتفاع فلا يلىق لنا ترك امر الرسول عليه الصلاة والسلام (فسمى هذا المذكور) وهو الكون الجامع (انساناً وخليفة فاما انسانيته فلمعوم نشأته) وهى المرتبة الجامعة بين النشأة الروحانية وهى على صورة الحق والجمعية وهى من حقائق العالم وصورة (وحصره الحقائق كلها) من الالهيات والكونيات فانه حينئذ يونس جميع الحقائق فهو من الانس (وهو) بيان لوجه تسمية اخرى (للحق بمنزلة انسان العين) بفتح الهمزة (من العين الذى به يكون النظر وهو المبر عنه بالبصر فلهذا) اى فلاجل انه للحق بمنزلة انسان العين من العين (سمي انساناً) بكسر الهمزة للفرق (فانه) لتبليد لقوله وهو للحق بمنزلة انسان العين من العين اى ان الشان (به) اى بالذكور لا يفسره (نظر الحق الى خاقه) اى الى موجوداته الخارجية بعد ايجادها به فالمقصود الاصلى بايجاد الانسان الكامل النظر به وهو النظر بالغير فان النظر بالذات لا كالنظر بالواسطة الى خلقه فاحب النظر اليهم بالحب الذاتى (فرحمهم) بسبب نظره الى الهم واعطى حوائجهم على حسب استعدادهم وانما قال فرحمهم مع ان المقصود يتم بدونه وهو بيان لهجة التسمية اشارة الى ان نظر الحق الى عباده نظر عناية اذلية فان الله تبارك وتعالى احب ان ينظر اليهم على الدوام بحسب العوالم ومن لا يحب شيئاً لم ينظر اليه فتنظر اليهم بعد ايجادهم بسبب حبهم فرحمهم بسبب نظره فيه بشارة للمذنبين حتى لا يقطعوا من رحمة الله وانما فسرنا الخلق بالموجودات فان النظر بالغير لا يتعلق بالمعوم كالصورة الحاصلة فى المرأة فانه لا يتعلق النظر بها الابعد وجودها فى المرأة فان ما ل النظر وتبيته الرحمة والشفقة للمنظور اليه الذى يمس العذاب ولو مقضوا بالناظر فضلاً عن ان يكون محبوباً له بخلاف العلم الحالى عن النظر فهو نظر الرحمة والشفقة لانظر الوجود ولو كان نظر الوجود كما قال الشارح

رحمه الله لكان المناسب ان يقال حينئذ فانه به نظر الحق الى الماهيات اى المعلومات لان الخلق لا يطلق على المعلوم ويقال فاوجدتهم مكان فرحمهم كما قال الشيخ في التديرات الالهية القطب معلوم غير معين وهو خليفة الزمان ومحل النظر والتجلى ومنه يصدر الاثار على ظاهرها وباطنه وبه يرحم من يرحم ويمنح من يمنح (فهو الانسان) لكونه سبيلاً لنظر الحق به الى خلقه (الحادث) بالحدوث الذاتي لعدم اقتضاء ذاته الوجود (الازلى) لكونه غير مسبوق بالمعدم الزماني (والنشأ الدائم) الابدى فلا انتهاء له) بحسب المستقبل كالا ابتداء له بحسب الماضي هذا باعتبار النشأة الروحانية واما باعتبار النشأة الجسمية لا ازلى ولا ابدى (والكلمة) لكونه مركباً من الحروف العاليات بالنشآت الروحانيات (الفاصلة) الحافظة من التلاشي بين حضرتي الوجود والامكان (الجامعة) بجميع الحقائق الالهية والكونية (قم العالم بوجوده) اى بالانسان لكونه آخر العمل منه يدل عليه قوله الذى هو محل النقش (فهو من العالم كقص الخاتم من الخاتم الذى هو محل النقش والعلامة التى بها) لا يغيرها (يحتم الملك على خزانته وسماء) الله تعالى (خليفة) بقوله تعالى (انى جاعل فى الارض خليفة) (من اجل هذا) اى من اجل كونه من العالم كقص الخاتم من الخاتم او من اجل كونه متصفاً بالصفات المذكورة (لانه) تحليل لقوله فهو من العالم كقص الخاتم من الخاتم (الحافظ خلقه كما يحفظ الختم الخزان فادام ختم الملك عليها لا يجسر احد على فتحها الا باذنه فاستخلفه فى حفظ العالم) وكان هو الحافظ قبله (فلا يزال العالم) اى عالم الدنيا محفوظاً مادام فيه (هذا الانسان الكامل) لانه من اكمل كماله تدبير العالم بالعالم (الاتراء) وهو اراءة الدليل للمحجوبين يكون العالم محفوظاً بالانسان الكامل وخيراً بآبائيه (اذا زال وفك) هذا الختم (من خزانة الدنيا لم يبق فيها ما اخترته الحق فيها وخرج ما كان فيها) بأسرها دفعة واحدة الى الشهادة الدنيوية (والتحق بفضه) اى جزء ما خرج من الخزينة او جزء العالم (ببعض) اى بجزء منه اى لا يمازجان فارت السماء وسارت الجبال وخربت الدنيا لعدم الامتراج الاعتدالى بين اجزائها (وانقل) الامر الالهى

والموجود بالوجود الديوى بسلب هذا الوجود عنه (الى الآخرة) بنقل
 الخليفة اليها فيكون كل ما كان موجوداً بالوجود الديوى موجوداً بالوجود
 الاخرى (فكان ختماً على خزانة الآخرة ختماً ابدياً فظهر) اليه تعالى
 (جميع) ما حصل (في الصور الالهية) بحيث يكون كل فرد فرد من افراد العالم
 مظهر الاسم من اسماء الله تعالى وهي العالم بأسره (من الاسماء) وهي سره
 كما قال ويظهر اليه سر ميان لما (في هذه النشأة الانسانية فجازت رتبة الاحاطة
 والجمع بهذا الوجود) الجامع بين حقائق العالم وبين الاسماء الالهية
 فتشاهد عنه من حيث اسماء الحسنى في هذه النشأة على ما اقتضاه ذاته
 وهو رؤية ذاته من حيث اسمائه في كون جامع فهذه هي الكلمة الالهية
 والكون الجامع الذي اقتضى ذاته ان يرى عينه من حيث اسمائه الحسنى
 على ما سبق ذكره (وبه) اى وبهذا الوجود الجامع وهو وجود آدم دون
 غيره (قامت الحجة على الملائكة) لاقتضاء ذوابهم اقامتها عليهم
 لاحتجابهم باضهم فبعد اقامة الحجة عليهم زال حجابهم فعرفوا مراتبهم
 وعلموا ان الله تعالى اسماء ما وصل علمها اليها فاعترفوا بقصورهم وعجزهم
 بان (قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمنا) اه (فحفظ) واعمل فانه كما قال واعظاً
 (فقد وعظك الله تعالى بغيرك) وهو الملائكة (وانظر) بنظر العبرة الى قصة الملائكة
 مع آدم التي سذكره وازجر نفسك عن مذمة الغير والدعوى التي مانعت متحقق
 بها وسوء الادب مع الله حتى لا تكون عبرة لغيرك كما يكون غيرك عبرة لك
 هذا معنى قوله (من اين اتى على من اتى) واتى وجاء تستعملان بمعنى الفعل
 يعنى من اين فعل على من يقع (عليه) الفعل على وجه التوبيخ والملائكة فانه
 قد هلك من هلك وبوخ من بوخ وامثال هذه الصفات التي تسدر من عدم العلم
 باضهم ومرتبة غيرهم ولما كانت هذه القصة اعظم القصص موعظة وهدى
 للناس واهم للطالين اوصى اولاً بالحفظ والنظر ثم شرع الى بيانها بقوله
 (فان الملائكة لم تقف مع ما تعطيه) ما تظهره للحق من جميع اسمائه (نشأة هذه
 الخليفة ولا وقفت مع ما تقتضيه حضرة الحق من العبادة الدائية) التي لا تحصل

الافى نشأة الخليفة وهى العبادة بجميع الاسماء والصفات اى لم تطلع عليهم
فالوقوف ههنا بمعنى الشعور والاطلاع وكذلك المذكور بعده لان تجر بحهم
ودعويهم التسليم والتقدير مسبب عن عدم علمهم بما ذكر فقد عدى بجمع
باعتبار قضينه معنى الثبوت (فانه ما يعرف احدا من الحق الا ما تعطيه ذاته) تحليل
للمسطور والمعطوف عليه معا اى لا يعرف احدا الحق الا بحسب معرفته بنفسه
ولا يصده الا بحسب علمه (والحال ان) ليس للملائكة جمعية آدم حتى يحصل فيها
ما يحصل فيه من العبادة الذاتية فاستغنى بوجوده عن وجود آدم فلا بد من وجود
آدم ليحصل مقتضى الذات الالهية فلا مانع لحصول مقتضى الذات فهم ارادوا
ان ينمونه بقولهم (أجعل فيها من يفسد فيها) لعدم علمهم بما ذكر وظنهم انفسهم
كفاية لمصلحة العبادة حيث قالوا (ونحن نسبح بحمدهم وتقدس لك) (ولا وقفت
مع الاسماء الالهية التى تخصها) تخص الملائكة بها (وسبحت الحق بها وقدرته)
اى لا تطلع باختصاصهم باسمائهم واختصاص تسبيحهم بها (وما علمت ان لله
تعالى اسماء ما وصل عليها اليها فاسميتها ولا قدرته) لحصرهم الاسماء والتسبيح
والتقدير فيهم عايه (فانب عليها ما ذكرناه وحكم عايتها هذا الحال)
فاخرجهم عن حد الاعتدال (فالت من حيث النشأة الخاصة بهم) (أجعل
فيها من يفسد فيها وليس) ما قالوا فى حق آدم من الافساد وسفك الدماء
(الا النزاع) اى نزاع آدم عليه السلام مع الحق (وهو) اى هذا النزاع (عين
ما وقع منهم فاقالوه فى حق آدم) من المخالفة والمنازعة لامر الحق (هو
عين ما هم فيه مع الحق) وهذا من اعطاء نشأتهم (فلولا ان نشأتهم تعطى لهم
ذلك) المذكور (ما قالوا فى حق آدم ما قالوه) وفيه اعتذار من جانبهم
(ولكن لا يشعرون) انهم كانوا اصحاب النزاع بقولهم أجعل وذكروا الشعور
دون العلم يدل على ان نزاعهم مع الحق تعالى قد بلغ غاية الظهور فكان
كالخسوس المشاهد فاذا لم يشعروا بخالفة انفسهم مع الحق لم يعرفوا قوسهم
واحوالهم (فلو عرفوا قوسهم لعلوا) ربهم ولم يعلموا (ولو علموا) ربهم
(لحسوا) عن قولهم فى حق آدم كما عصموا بعد العلم بانطهار الحجة عليهم (ثم لم

يقفوا مع التبرج حتى زادوا في الدعوى بما هم عليه من التقديس والتسبيح)
 ونم بعد مرتبة دعوى التركة عن التبرج لان فيه ارتكاب التهي ظاهراً
 كقوله تعالى (فلا تزكوا انفسكم) بخلاف قولهم انجمل فيها وحتى لتجاوز عن الحد
 وفيه نوع من التشنيع والتوبيخ (و) الحال ان (عند آدم) كان (من الاسماء الالهية)
 بيان لقوله ما هو اى ما فاعل للظرف (ما لم تكن الملائكة) مشتملة (عليهما) ولم
 يكن تلك الاسماء عند الملائكة يعنى ما علمت الملائكة هذه الاسماء التى عليها آدم
 (فاسجدت ربهما بها ولا قدستهما تقديس آدم وتسبيحه) مع انهم طهروا عليه
 بدعوى التسبيح والتقديس بقولهم (ونحن نسبح) فادعوا ما لم يحققوا به
 ولم يكونوا بحال ولا على علم منه وتركوا الادب مع الله فوقوا فى الجمالة
 بعد انكشف احوالهم اليهم لذلك (قالوا سبحانك لاعم لنا) (فوصف الحق)
حكى لنا الحق فى القرآن الكريم (ماجرى) من احوال الملائكة و آدم (لقف
 عنده ونعلم الادب) مع الله تعالى كى تقف عند الحق تعالى وتنادب
 معه ونهتدى ولا تجاوز الحد (فلاندى ما نحن متحققون به وحاوون)
 اى ومشتغلون (عليه) مع صدقنا فى دعوانا قوله (بالتقيد) متعلق بلا ندعى
 (فكيف ان نطلق فى الدعوى فنم بها ما ليس لنا بحال ولا نحن منه على علم
 فقتض) لظهور عيوبنا عند انكشف احوالنا (فهذا التعريف الالهى) وهو
 قصة آدم عم مع الملائكة من فى قوله (مما) للتبعض او للتبيين اى بعض ما (ادب الحق به
 عباده الادياء الامناء الخلفاء) فان غيرهم لا يتأدب على هذه التعريفات الالهية وى
 ايراده قدس سره هذه القصة فى كتابه دلالة على كمال علمه وادبه مع الله عز وجل
 وحسن خلقه مع الناس وهى ان المؤمنين الذين نازعوا وطعنوا فى اظهار
 المعانى التى لا يعرفها عقل بطريق نظر فكري بمنزلة الملائكة الذين نازعوا
 وطعنوا فى آدم نفسه قدس سره بمنزلة آدم فكما كان آدم لا يفض على الملائكة
 بسبب قولهم فى حقه (انجمل فيها) فكذلك الشج لا يفض على الذين يثلثون
 السوء فى حقه لتحقيقه بقوله تعالى (والكاظمين الغيظ والعافين عن الناس) فكما
 ان ما قالوه فى حق آدم عين غافلتهم لامر الحق فكذلك المؤمنون الذين

قالوا في حقه من الذم والطعن عين مخالفتهم لامر الحق لان ابراز الكتاب لا يكون
الا عن امر الله فمن ظن السوء في حقه ولسبب اليه ما لا يليق للمؤمنين ان يتصفوا به
يخشى عليه الاقتضاح في وقت المعالجة يجر عنه قوله فقتضعت * ولم افرغ عما وجب
تقديمه من حكاية الملائكة وغيرها شرع في المقصود فقال (ثم نرجع) من القصة
(الى) بيان (الحكمة) الالهية (فقول اعلم) قال مولانا قرمى في شرح
مفتاح الغيب للشيخ صدر الدين القنوي اعلم تبييه وإعطاء لاهل الطلب والترقى
على التوجه الكامل والإقبال التام على اصفاء ما يرد بعمه بقلب حاضر وإيماء
الى جلالة قدره (ان الامور الكلية) اى الصفات المشتركة بين الحق
والعبد التى يتحقق الارتباط بها بينهما (وان لم يكن لها وجود
في عينها) اى وجود خارجي في نفسها (فهي معقولة معلومة بلا شك
في الذهن) فكانت موجودة بالوجود الذهني (فهي باطنة) متممة
الوجود في الخارج من حيث كونها معقولة لكنها (لا تزول) لا تنفك (عن
الوجود العيني ولها) اى للامور الكلية (الحكم والاثر) لانها صورة
الاسماء الالهية فكانت علة (في كل ماله وجود عيني بل هو) بل الامر الكلي
باعتبار الوجود الخارجي (عينها لا غيرها) رقى في الارتباط فان كمال الارتباط
ونهايته الاتحاد وفيه بشارة عظيمة لنا اللهم ارزقنا فكان قوله (اعنى اعيان
الموجودات العينية) تفسير لضمير عينها (ولم تزل عن كونها معقولة في نفسها)
مع كونها عين الاعيان الموجودة في الخارج كالم تزل عن كونها عينها مع كونها
معقولة في حد ذاتها فاذا كان الامر كذلك كانت هي ذى الجبهتين (فهي الظاهرة
من حيث اعيان الموجودات كما هي الباطنة من حيث معقوليتها) فاذا كان كذلك
(فاستاد كل موجود عيني) في اظهار كلالته قوله (لهذه الامور) الكلية متعلق
بالاستاد فاستاد مبتدا خبره محذوف لعمومه وهو موجود اى استاد كل
موجود عيني لهذه الامور الكلية موجود (التي لا يمكن رفعها عن العقل
ولا يمكن وجودها في السين وجوداً تزولياً) اى تزول الامور الكلية
بسبب الوجود العيني (عن ان تكون مقولة) بل يمكن وجودها في العين وجوداً

لا تزول به عن كونها معقولة كوجودها في الاعميان الموجودة فانه لا يخرج عن
ان تكون معقولة بخلاف الموجودات العينية فانها موجودة بوجود تزول به عن
كونها معقولة (وسواء كان الموجود العيني موقتا او غير موقت) تعميم للاستناد
الى قسمي الموجود العيني (نسبة الموقت وغير الموقت الى هذا الامر الكلي نسبة
واحدة) بيان لاستواء نسبتي القسمين الى الكلي (غير أن هذا الامر الكلي يرجع
اليه حكم من الموجودات العينية بحسب ما تطلب حقائق تلك الموجودات
العينية) هذا استثناء منقطع بيان لاستناد الامر الكلي الى الموجودات حتى
نعلم ان الارتباط كان من الطرفين (كنسبة العلم الى العالم والحياة الى الحى)
تمثيل للارتباط السابق بيانه وبراى في المحسوس المشاهد لانا أكد (فالحياة
حقيقة لمعقولة والعلم حقيقة معقولة متميزة عن الحياة كما ان الحياة متميزة عنه
ثم قول في الحق تعالى ان له علما وحياة فهو الحى العالم فنقول في الملك ان له
حياة وعلما فهو الحى العالم فنقول في الانسان ان له علما وحياة فهو الحى
العالم وحقيقة الحياة واحدة وحقيقة العلم واحدة ونسبتهما الى العالم والحى نسبة
واحدة ونقول في علم الحق تعالى انه قديم وفي علم الانسان انه محدث) ولما بين
الارتباط بين المعلومات والموجودات من الطرفين امر بالنظر فيه لعظمة شان
هذا الامر وكونه من الامور العجيبة فان الارتباط بين المعلوم والموجود امر عجيب
فقال (فانظر الى ما احدثته الاضافة) من الحكم في هذه الحقيقة الواحدة فان
لكل منهما اثر في الآخر باعتبارنا الاضافة والنسبة بينهما فان اعتبرنا افرادهما
لا يحصل لهما هذا الحكم ولما كان الارتباط اعظم مسئلة من مسائل العلوم
الالهية لكونه دليلا على الارتباط بين الحق وعباده تعالى اجمل ذكره او لا ثم
فصل وكرر امر الوصية بالنظر (فقال فانظر الى هذا الارتباط) الحاصل
(بين المعقولات والموجودات العينية) اى فانظر بعين البصيرة واعتبر فانه
واجب النظر والعبرة كيف يحصل الحكم من احدا المتضادين الى الآخر وكيف
يحكم احدهما على الآخر (فكما حكم العلم على من قام به ان يقال انه عالم حكم
الموصوف به على العلم فانه حادث في حق الحادث وقديم في حق القديم فصار كل

واحد محكوماً به ومحكوماً عليه) بيان لما نظر اليه ونتيجة للكلام السابق * ولما قبل
 الامور الكلية كل الحكم من الوجود العيني اراد ان بينه واعاد ما علم ليتفرع عليه
 قوله فتقبل الحكم فقال (ومعلوم ان هذه الامور الكلية وان كانت معقولة فانها معدومة
 العين) اى لا عين لها فى الخارج يسمى بالحياة او العلم (موجودة الحكم) على
 الوجود العيني (كما هي محكوم عليه اذا نسبت الى الوجود العيني) وكون
 المعلوم مؤثراً فى الوجود ومتأثراً فيه وكذلك الوجود مؤثراً فيه ومتأثراً منه
 من عجائب قدرة الله تعالى ان فى ذلك، لبرة لاولى الاضرار (فتقبل) هذه الامور
 الكلية (الحكم) ن الاعيان الموجودة (فى) انقسامها الى (الاعيان الموجودة
 ولاقبل التفصيل) اى التعدد (ولا التجزى) اى الانقسام والحال انها من
 احكام الوجود العيني (فان ذلك) التفصيل والتجزى (محال عليها فانها بذاتها)
 موجودة (فى كل موصوف بها) فلا يمكن التعدد فى نفسها باعتبار تعدد
 موصوفاتها * ولما كان فى هذا الكلام نوع خفاء اراد ان بينه على الوجه الاوضح
 وبرزه قوله (كالانسانية) وهى حقيقة معقولة وكلى طيبى للانسان موجود
 (فى كل شخص شخص من هذا النوع الخاص) مع انها (لم يتفصل ولم يتعدد بتعدد
 الاشخاص ولا رحت معقولة) ولا زالت معقولة مع كونها موجودة فى موصوفاتها *
 ولما بين اصلاكلها وهو الارتباط بين الموجودات والمعدومات لتوقف ما هو
 المقصود عليه وهو الارتباط بين الحق والحلق اراد ان يبين ما هو المقصود
 بقوله (واذا كان الارتباط بين من له وجود عيني وبين من ليس له وجود
 عيني قد ثبت) (الحال) (هى نسبة عدمية) لا وجود لها فى الخارج بدون موصوفاتها
 (فارتباط الموجودات بعضها ببعض اقرب ان يعقل لانه على كل حال بينهما
 جامع وهو الوجود العيني وهناك) اى بين الموجودات جامع حنف الخبر
 وهو جامع لدلالة قرينة الحال عليه فثامه اى ليس بين الامور الكلية وبين
 الموجودات العينية (جامع وقد وجد الارتباط بعدم الجامع وبالجامع) اى
 بوجود الجامع (اقوى واحق) فظهر ان وجود الارتباط بين الواجب
 والممكن اقوى واحق لوجود الجامع وهو الوجود العيني وشرع فى بيان

ذلك بقوله (ولا تشك ان المحدث) الموجود الخارجى (قد ثبت حدوثه) اى واقتراره
 فى وجوده (الى محدث) اى موجد (احدته) اى اوجده (لا مكانه نفسه فوجوده)
 كان بالضرورة (من غيره) وهو واجب الوجود لذاته (فهو) اى المحدث
 (مرتبط به) اى بالله تعالى (ارتباط اقتدار فلا بد أن يكون) ذلك المستدالى به
 (لذاته غنياً فى وجوده بنفسه غير مقتصر) الى غيره كما ثبت فى موضعه بالدلالة
 القطعية (وهو) اى واجب الوجود (الذى اعطى الوجود) قوله (لذاته)
 متعلق باعطى اى اعطى الوجود لذاته لا غيره (لهذا الحادث فانتسب) هذا
 الحادث الى الواجب الوجود لذاته انتساباً ذاتياً اى احتاج اليه فى وجوده
 اجتياجاً ذاتياً فكان ذلك الواجب مقتضياً لهذا الحادث اقتضاء ذاتياً
 (ولما اقتضاء) اى اقتضى الواجب الوجود هذا الحادث قوله (لذاته)
 متعلق باقتضى (كان) الحادث (واجباً به) اى بالواجب الوجود
 والاقتضاء هنا بمعنى الاعطاء لا بمعنى الإيجاب كما قال الذى اعطى
 الوجود او بمعنى الإيجاب بحسب تعلق الارادة (ولما كان استناده) اى
 الحادث قوله (الا من ظهر عنه) متعلق بالاستناد قوله (لذاته) متعلق بكان
 (اقتضى) الحادث اقتضاء ذاتياً (ان يكون) اى ان يتكون ويوجد (على صورته)
 اى على صفة موجد (فما ينسب) الحادث (اليه) الى موجوده (من كل
 شئ) من اسم وصفة ماعدا الوجوب الذاتى فان ذلك لا يصح للحادث (واللكن
 واجباً لاحاداً وان كان واجب الوجود) ولكن وجوبه بغيره لانسفه) والا
 لم يكن ممكناً بل واجباً بالوجوب الذاتى (ثم ليعلم انه لما كان الامر على ما قلناه
 من ظهوره) اى الحادث (بصورته) اى بصفة الحق (احاطنا تعالى
 فى العلم به) اى بالحق (على النظر) اى على طريق الاستدلال (فى الحادث)
 من الافاق والافئس لاستماع العلم به الا بالنظر اليه (وذكر أنه ارانا آياته) وهى
 آثار اسمائه وصفاته (فيه) اى فى الحادث فكان الاستدلال واجباً عانياً بالامر
 الا لى فاطمنا امره تحصيل مرقته (فاستدلنا) استدلالاً من الاثر الى المؤثر
 (بنا) بسبب نظرنا فىنا (عليه) اى على الحق فحينئذ لا بد لنا ان نحكم عليه

بوصف على ما يقتضيه طريق الاستدلال قوله عليه يتعلق بالاستدلال (فأوصفناه)
 اى فما حكمنا عليه (بوصف) من الاوصاف (الاكتنا نحن) وجدنا قينا ووصفنا
 انفسنا (ذلك الوصف الا الوجوب الناقى الخاص) بالحق فانه لا يوجد قينا ولا توصف
 انفسنا فاذا استدللنا عليه على هذا الطريق علمناه بنا ومانا (فلما علمناه) بنا بسبب علمنا
 انفسنا (نسبنا اليه) اى ووصفناه لكل (ما نسبناه اليه) من الاوصاف كالعلم والحياة
 والقدرة وغيرها لا نقائص الا ما ينسبه الحق الى نفسه (وبذلك) اى وبوصفنا
 الحق بكل ما نسبناه اليه (وردت الاخبارات الالهية) من الآيات والاحاديث
 النبوية (على السنة التراجم) وهى سنة الانبياء عليهم السلام فوصف الحق نفسه اى
 ذاته بكل ما نسبناه اليه فى الاخبارات الالهية (لنا) لاجل استدلالنا عليه فيكون قوله
 (بنا) متعلقا بالاستدلال لقوله فاستدللنا بنا عليه او لاجل هدايتنا الى طريق العلم
 والشهود فيكون قوله بنا متعلقاً بوصفنا فانا خلقنا على صفة الله تعالى فكنا عبارة عنها
 فى التحقيق فكان وصفه نفسه بصفة عين وصفه نفسه بنا او مناه ووصف نفسه بنا
 او بصفنا فاذا وصلنا بهذه الاستدلال الى الحق شهدناه وشهدنا (فاذا شهدناه شهدنا
 فيه نفوسنا) لوجودنا فيه لكونه متصفاً بنا وهو رؤية الحد فى الحدود او شهدنا نفوسنا
 فى التحقيق لاشهادنا لانه من حيث اتصافه بنساعين ذاتنا لا غيرنا وهو رؤية
 الحد متحد بالحدود يعنى الشاهد والمشهود واحد فى هذه المشاهدة وهو
 الاستدلال من الاثر الى المؤثر ومشاهدة الاثر نفسه فى المؤثر اولتسره عنا
 بنا فلا يقع نظرنا الاعلى لنا عليه (واذا شهدنا الحق) بمشاهدتنا اياه (شهدنا
 نفسه) لذلك قال انى استدشوقاً اليهم لان هذه المشاهدة له لا تحصل بدون
 مشاهدتنا اياه لانه قينا مظهره وهو رؤية المحدود فى الحد او شهد نفسه كحاضر
 او رؤية المحدود متحد بالحد يعنى لا اثنينية من هذا الوجه ايضا فانظر الى المرآة
 كيف تجد فانك اذا نظرت اليها وشهدت فيها صورتك فقد شهدت عينك
 فهو قوله واذا شهدنا شهد نفسه واذا شهدت صورتك ونظرت اليك فقد
 شهدت نفسها فهمى عينك وانت عينها فهو قوله واذا شهدناه شهدنا نفوسنا ولما
 بين الاتحاد بين العبد والرب من هذين الوجهين شرع فى بيان الافتراق فقال

(ولأنك أنا كثيرين بالخص) باعتبار انضمام شخصاتنا الى حقيقتنا النوعية
 (و) كثيرين (بالوع) باعتبار انضمام فصولنا المميزة الى حقيقتنا الجنسية (وانا
 وان كنا على حقيقة واحدة نوعية (هي) بمجموعنا قطعاً أن ثم) اى فى حقيقة واحدة
 (فارقا به) اى بذلك الفارق (تميزت الاشخاص بعضها عن بعض ولولا ذلك) الفارق
 (ما كانت) ما وجدت (الكثرة فى الواحد) فاذا حصل الفارق بين الممكنات
 بعد اتحادها فى حقيقة واحدة (فكذلك ايضاً) حصل الفارق بينا وبين الحق
 (وان وصفنا) الحق (بما وصف به نفسه من جميع الوجوه فلا بد من فارق
 وليس) ذلك (الفارق الاقتراننا اليه فى الوجود وتوقف وجودنا عليه
 لا مكاننا وغناه عن مثل ما اقترنا اليه) وهو اقتراننا فى الوجود (فهذا)
 الفناء (صح له الازل والقدم الذى انتفى عنه الاولية التى لها افتتاح الوجود عن عدم
 فلا ينسب اليه هذه الاولية مع كونه الاول) بمعنى مبدأ كل شئ كما
 ينسب اليه الاخرية بمعنى متهى كل شئ ومرجه (ولهذا) اى ولاجل
 انتفاء الاولية عنه بمعنى افتتاح الوجود عن العدم (قيل فيه الآخر) فلا
 قيل فيه الآخر لم يكن له الاولية بهذا المعنى (فلو كانت اوليته اولية
 وجود التقيد) اى افتتاح الوجود من العدم (لم يصح ان يكون آخر المقيّد)
 اى للممكن بمعنى رجوع الكل اليه لانه حينئذ يكون من الممكنات والممكن
 لا يرجع اليه شئ فكانت آخريته حينئذ بمعنى الانتهاء والانقطاع وهذا
 لا يصح ايضاً (لا لآخر للممكن لان الممكنات غير متناهية) اى غير منعدم
 بانتفاء ليعنه بحيث تقوته تعالى قال الشيخ رضى الله عنه فى آخر فص يولية
 واليه يرجع الامر كله فاذا اخذه الى سوى له مركباً غير هذا المركب من جنس
 الدار التى ينتقل اليها فالكل فى قبضته فلا فقدان فى حقه ثم كلامه فكانت
 الممكنات غير متناهية بهذا المعنى وهو المراد هنا فلا ينافيه الانتهاء بحسب
 الدار الدنيا فاذا كانت غير متناهية (فلا آخر لها) فلا ينصف الاخرية
 لمافاة بينها وبين الاخرية فكان الحق آخراً ومتهى لها (وانما كان) الحق
 (آخر الرجوع كل الامر اليه بعد نسبة ذلك) الامر اليها فاذا كان الرجوع

بعد النسبة إلينا فكنا نحن نصف بالرجوع إليه تعالى في كل آن بحسب كل يوم هو في شأن وإذا كان الأمر كذلك (فهو الآخر في عين أوليته والأول في عين آخريته) بحيث لا يسبق ولا يتقدم أحدهما على الآخر في الرتبة فهو الآخر حيث أول اذ رجوعية الكل إليه ثابت فيه وهو الأول حيث آخر اذ مبتدئية الكل ثابتة فيه فكان أوليته عين آخريته وآخريته عين أوليته ولا كذلك الممكن (ثم لنعلم ان الحق وصف نفسه) في الآية الكريمة (بانه ظاهر وباطن فأوجد العالم) أي الانسان لان المراد بيان الارتباط وكيفية الدليل منا عليه (عالم غيب) وهو بواطننا وادواخنا (و) عالم (شهادة) وهي ظواهرنا وقوانا الظاهرة فكنا نجمع العالمين فليس المراد من إيجادنا على هذا الوجه إلا (لندرك) الاسم (الباطن بقينا) بسبب ادراكنا غيبنا (والظاهر بشهادتنا) فنعلم قطعاً على طريق الاستدلال من الأثر إلى المؤثر بان الحق تعالى هو الظاهر والباطن (ووصف نفسه بالرضاء) بقوله تعالى رضى الله عنهم ورضوا عنه (والغضب) سبقت رحمتي على غضبي فأوجدنا ذارضاء وغضب لندرك الرضاء برضاءنا والغضب بغضبنا وإنما لم يذكر هذا الوجه لظهوره مما سبق (واوجد العالم) أي اوجدنا (ذاخوف ورجاء فخاف غضبه ورجو رضاء) لان الخوف لازم الغضب والرجاء لازم الرضاء فينا فتصف بهما فنستدل على غضبه ورضائه مع كونه منزها عن الخوف والرجاء (ووصف نفسه بانه جميل وذو جلال فأوجدنا على هية) تحصل من جلال الله تعالى في قلوبنا (وانس) حاصل لنا من جماله فتصف بهما فنستدل على جمال الله تعالى وجلاله مع انهما لا ينسبان إليه تعالى ولا يسمى بهما لكنه يسمى بجمدهما أي مبدأ الخوف وهو الغضب ومبدأ الرجاء وهو الرضاء وكفى بذلك دليلاً على حصول الارتباط (وهكذا جميع ما ينسب إليه تعالى ويسمى به) سواء كان انتساباً حقيقياً أو في الجملة (فمبر عن هاتين الصفتين) الجمال والجلال (بالبدين اللتين توجهتانه) من الحق (على خالق الانسان الكامل) لا على خلق غير الانسان الكامل فان المتوجه من الله تعالى على خلق غير الانسان

الكامل يد واحدة وانما خلق الله تعالى الانسان بيديه اللتين بمجمعان جميع الصفات اللطيفة والقهرية (لكونه) اى الانسان الكامل (الجامع) بحسب الحقيقة الكلية التى هى عينه الثابتة (لحقائق العالم) اى لحقائقه الكليات التى هى اعيانه الثابتة (ومفرداته) لكونه جامعاً لجميع ما يصدق عليه العالم من الجزئيات فاذا وجد الانسان فى الخارج بمخلق الله تعالى بيديه ظهر جميع ما فى العالم فى هذه النسخة الشريفة فاقضى شأن الانسان توجه اليدين من الحق تعالى بحقيقته فخلق الله تعالى بيديه فانه اعطى كل ذى حق حقه (فالعالم) بجميع حقائقه ومفرداته (شهادة) اى ظاهر الخليفة ومصورته (والخليفة) اى الانسان الكامل (غيب) اى باطن العالم وروحه المدبر له وهى اى الخليفة وان كان موجوداً فى الخارج لكنه بحسب الحقيقة يكون غيباً وروحاً مديراً للعالم الكبير الروحانى والجسمانى فالعقل الاول اولى ما يربطه الخليفة من عالم الارواح فالخليفة ساطع العالم كله (ولهذا) اى ولاجل كون الخليفة غيباً (بحسب السلطان) عن الحلائق لوجود نوع من معنى الخلافة فيه * لما فرغ من بيان الارتباط الذى يحصل العالم انابه سرع فى بيان الارتباط الذى احتجب الحق عنه فقال (ووصف) اى وستر (الحق نفسه) وانما فسرنا الوصف بالستر لانه لا يقال فى كل لسان من الانبياء والاولياء الله جسم طيبى او جسم نورى بل قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم (ان الله سبعين الف حجاب) ولم يقل الف صفات فلا حظ للوجوب الذاتى فى هذه الاشياء على الوصفية كما لاحظنا فى الوجوب الذاتى فظهر ان مراد الشيخ بالوصف الستر او غير ذلك من المعنى المناسب لحضرة الحق واللاق به لاما اصطلاح عليه القوم وانما اختار لفظ الوصف ليجانس ما قبله وينظم كلامه فى مسألة الارتباط فى سلك واحد وهو نوع من البلاغة او المعنى وصف نفسه (بالحجب الظلمانية) اى وصف نفسه بالاسماء التى هى مظاهرها او المعنى وصف نفسه بصفات الحجب الظلمانية كما قال جمعت ومرضت وغير ذلك مما ورد به الاخبارات الالهية (وهى الاجسام الطبيعية و) وصف نفسه بالحجب (التورية) وهى الارواح اللطيفة فالعالم) دائر (بين كنهين) طيبين

(ولطيف) روحاني ولما وصف نفسه بالحجب الظلمانية والثورية وكتابين
 كيف ولطيف احتجب ذاته تعالى عنابنا فحجابنا علينا في الحق عين وجودنا
 وهو معنى قوله (وهو) اى العالم (عين الحجاب على نفسه) اى على العالم فاذا
 كان وجود العالم عين الحجاب على نفسه (فلا يدرك) العالم (الحق ادراكه) اى
 العالم (نفسه) فانه لما انصف بالعالمية فلا يقع نظره على ذوق وشهود الى العالم
 لا اليه تعالى (فلا يزال) العالم (في حجاب لا يرفع) والا لاندم العالم كما قال
 (ان الله تعالى سبعين الف حجاب من نور وظلمة لو كشفها لاحتقرت سبحات وجهه
 ما انتهى اليه بصره من خلقه) (مع علمه بانه متميز عن موجد به باقتداره) يعنى
 ان هذا الحجاب لا يمنع علمه بان الله واجب بالذات وغنى عن العالم والعالم بذاته
 مفترق اليه تعالى قوله (ولكن لاحظ له) اى لا علم للعالم علم ذوق (في الوجوب
 الذاتي الذى لوجود الحق) استدراك عن قوله مع علمه فاذا لم يكن له حظ
 في الوجوب الذاتي (فلا يدركه ابداً) اى فلا يدرك العالم الحق تعالى ابد علم ذوق
 من هذا الوجه فان ذوق النشئ شيئاً في غيره فرع ذوقه ذلك النشئ في نفسه فاذا
 لا يدركه من هذه الحيثية (فلا يزال الحق من هذه الحيثية غير معلوم علم ذوق
 وشهود لانه لا قدم) بفتح القاف اى في الاتصاف (للحادث في ذلك) الوجوب الذاتي
 حتى يعلم الحادث الحق علم ذوق وشهود من هذه الحيثية ولو كان ذلك الحادث
 من اهل الله تعالى فقد لزمت من هذا الكلام مسألة مهمة لم تجيء بيانها في الكتاب
 وهي انه كما لاحظ له في الوجوب الذاتي كذلك لاحظ له في الصفات القديمة
 اذ لا يتصور قدم الصفات مع حدوث الموصوف فلا يدرك العالم الحق ابداً
 فلا يزال الحق من حيث القدم غير معلوم علم ذوق وشهود لانه لا قدم للحادث
 في القدم فلم الحادث للقديم من حيث القدم ليس من العلوم الذوقية بل مجرد
 الاطلاق فاذا لم يكن للحادث قدماً في الوجوب الذاتي لم يكن جامعاً لجميع
 الصفات الالهية وقد كان الله جمع لا دم بين يديه (فاجمع الله لا دم بين يديه
 الاشرافاً) على سائر المخلوقات لا لشرقه في حد ذاته فلو لم يشرقه الله تعالى فهو
 كسائر الموجودات كما ان المسكة منسرفة بنسريف الله تعالى والا فهو واد كسائر

الاولية فلا يكون حمية الانسان الكامل علة تامة لجمعية اليدين بل لابد في التشريف من تشريف الحق (ولهذا) اى ولكون الجمع للتشريف (قال) الله تعالى (لابليس ما منعك ان تسجد لما خقت بيدي) فانه مستحق ان تسجد له لشرفه عليك لكونك مخلوقاً بيد واحدة وهذا التشريف اى تشريف جمع اليدين مختص لآدم (وما هو) وليس جمع اليدين لآدم (الا عين جمعه) اى الاعين جمع الله لآدم (بين الصورتين صورة العالم) وهى مجموع الحقائق الكونية (وسورة الحق) وهو مجموع الحقائق الالهية من الاسماء والصفات فآدم عبارة عن الصورتين واليدين (وهما) اى الصورتين (بدا الحق) باعتبار اتحاد الظاهر والمظهر اذ لهما يتصرف الحق فغير عنهما باليدين كما عبر عن الجلال والجمال فما امر الملائكة الا لان يسجدوا لله تعالى فكانت سجدتهم لله وقبيلهم آدم وابى ابليس عن امره به لعدم علمه بذلك (وابليس جزؤ من العالم) فكان جزأ من جزء آدم (لم تحصل له هذه الجمعية) اى لآدم (ولهذا) اى ولاجل حصول هذه الجمعية لآدم (كان آدم خليفة) فاذا كان خليفة فلا بد ان يكون ظاهراً بصورة من استخلفه فيما استخلفه فيه (فان لم يكن) آدم (ظاهراً بصورة من استخلفه فيه) اى فى العالم (فما هو خليفة) لامتاع الدبر والتصرف حينئذ وكذلك لابد ان يكون ثابتاً فيه جميع ما نطلبه الرعايا (وان لم يكن فيه جميع ما نطلبه الرعايا التى استخلف عليها) فابليس بخليفة حذف الجواب للعلم به وانما وجب ان يكون فيه جميع ما نطلبه الرعايا (لان استنادها) اى استناد الرعايا (اليه) اى الى آدم لالى غيره فاذا كانت مستندة اليه (فلا بد ان يقوم) عليهم (مجميع ما يحتاج اليه والا) اى وان لم يتم بجميع ما يحتاج اليه (فايس بخليفة عليهم) فاذا كان الامر كذلك (فما صحت الخلافة الا للسان الكامل) لالغيره من المخلوقات * ولما فرغ عن ذكر الخلافة شرع فى تصريح ما علم انما قوله (فانما صورته) اى صورة الانسان الكامل (الظاهرة) الموجودة فى عالم الشهادة وهى صورة الجسدة (من حقائق العالم وصوره) اى ومن صور العالم (وانما صورته الباطنة) وهى صورته الروحانية الموجودة فى عالم الغيب وهو المراد من قوله حاق الله آدم (على صورته)

اى على صفات الله واسمائه (ولذلك) اى ولاجل اشائه على صورته (قال فيه)
 اى فى حق آدم (كنت مممه وبصره) وهما من صفات الله تعالى (وما قال
 كنت عينه واذنه) وهو من جوارح الصورة البدنية (ففرق بين صورتين)
 صورة الباطن والظاهر فظهر أن هوية الحق بصفته ساري في الخائفة (وهكذا)
 اى كما ان الحق سار فى الانسان الكامل كذلك (هو) اى الحق سار (فى كل
 موجود من العالم بقدر ما تطلب حقيقة ذلك الموجود لكن ليس لاحد مجموع
 ما الخليفة فافاز) اى فاظهر الانسان الكامل الخلافة يدل عليه قوله بهدوهى
 المجموع الذى به استحق الخلافة (الا بالمجموع) اى بسببه لا بدونه فكان الحق
 ساريا فى كل موجود من الخليفة وعبره (ولولا سريان الحق تعالى) اى وجود
 الحق (فى الموجودات بالصورة) اى الصفة وهو معنى الاحاطة لاي معنى الحلول
 والاتحاد وهو باطل عند اهل الحق بالاتفاق وقد ذكر بطلانه فى كبير
 من الكتب الصوفية (ما كان للعالم وجود) لانه بنفسه معيوم فافتقر العالم
 الى الحق فى وجوده (كما أنه) اى كما ان الشان (لولا تلك الحقائق المعقولة
 الكلية) من الحياة والعلم والقدرة وغير ذلك (ما طهر حكم) وازكأ ذكر
 من قبل (فى الموجودات العينية) فلم منه انه لولا تلك الموجودات العينية
 ما طهر حكم (ومن هذه الحقيقة) اى ومن سريان الحق بالصورة فى الموجودات
 (كان) اى حصل (الافتقار من العالم الى الحق فى وجوده) ومن الحق الى
 العالم فى ظهور احكامه فاذا كان الامر كذلك (* شعر * فالكل) اى كل واحد
 من الحق والعالم (مقتدر) الى الآخر من جهتين مختلفتين (ما الكل مستغنى *)
 اى ليس كل منهما مستغن (هذا) اى افتقار الكل وعدم استغنائه (هو الحق)
 وغيره ليس بحق ولذلك (قد قلناه لانكى *) اى لا تترك او لا تستر بل قلناه صريحا
 لا قلناه كناية اى ستر (فان ذكرت غيا لا افتقاره *) اى ان سأت ان الله غنى
 عن العالمين فكيف قاتم ان الله مفتقر الى العالم صدقت لكن الغنى من حيث الذات
 بدون اعتبار الصفات لان حيث الصفات فهو معنى قوله (فقد علمت الذى يقولنا بنى *)
 اى علمت مرادنا بقولنا فالكل مفتقر ما الكل مستغن من حيث الاسماء والصفات

لا من حيث الذات فلا ينافيه النفاء الذاتي ثبت ان الاستثناء من حيث الذات
والافتقار من حيث الصفات هذا هو المعنى الذى اخذه القوم فى هذا المقام
من كلام الشيخ لذلك قال بعض الشارحين الباء فى به بمعنى اللام اى لا افتقاره
او بمعنى فى اى لا افتقار فى كونه غنياً اما انا فاقول معناه ان يقول لما قال
فالكل مفتقر ما الكل مستغن فكانه قال المعارض لابل الكل مستغن
لا افتقار به فاشار الى المعارضة بقوله فان ذكرت غنياً لا افتقار به
والافتقار بمعنى الارتباط لذلك تمدى بالباء دون الى كما قال فالكل بالكل
مربوط اى فان وصفت الحق بالغناء عن العالمين لا افتقار به اى لا يرتبط
العالم به من حيث غناء الحق عنه كما لا يرتبط الحق به فانه اذا استغنى الحق به عن
العالم فقد استغنى العالم عن الحق من جهة استغناء الحق عنه فان العلول
مستغن عن غير علته والعلة لوجود العالم مجموع الذات والصفة لا الذات
وحدها ثبت على هذا التقدير ان الكل مستغن اى كل واحد من الحق والعالم
مستغن عن الآخر لا يرتبط احدهما بالآخر ولا لاجل الاشارة الى هذا المعنى
اورد الباء دون اللام ومن غير الباء عن معناه الى غيره من الحروف فهو من
عدم ذوقه هذا المعنى من كلام الشيخ فانظر بنظر الانصاف الى ما ذكره القوم
وان كان صحيحاً فى نفسه لكنه ليس من مدلولات هذا الكلام و اشار الى جواب
المعارضة بقوله فقد علمت الذى بقولنا نعى فاذا كان الامر كذلك (فالكل)
اى مجموع العالم (بالكل) اى بالحق من حيث الاسماء والصفات موبالعمس
(مربوط فليس له) اى ليس لمجموع العالم (عنه) عن الحق من حيث الاسماء
وبالعكس (انفصال خذوا ما قلته عني * فقد علمت حكمة) اى اصل (نشأة جسد
آدم) وهو اى اصل نشأة جسده قوله من قبل فانشاء صورته الظاهرة من
حقائق العالم وصورته قوله (اعنى صورته الظاهرة) تفسير لنشأة الجسد لا الحكمة
النشأة فكذلك قوله (وقد علمت نشأة روح آدم) وهى قوله وانشاء صورته الباطنة
على صورته قوله (اعنى صورته الباطنة) تفسير لنشأة الروح وانما فسر ليعلم ان
المراد بدم الروح الكلى المحمدى لا آدم الذى خلق من طين (فهو الحق فى الخلق)

(وقد علمت نساء رتبة وهي المجموع الذي به استحق الخلافة قائم) اى
 آدم كبير وهو الخليفة وهو العقل الاول (هو النفس الواحدة التي خلق
 منها هذا النوع الانساني) وهو آدم ابو البشر وبنوه (وهو) اى قولنا
 معنى (قوله تعالى يا ايها الناس) اى النوع الانساني (اقوار ربكم الذي خلقكم
 من نفس واحدة) وهي الخليفة المسمى بالانسان الكامل والعقل الاول
 (وخلق منها زوجها) النفس الكلية (وبث منهما رجالا كثيرا) عقولا
 (ونساء) نفوسا (فقلوه اقوار ربكم) معناه (اجعلوا ما يظهر منكم وقاية لربكم)
 اى انسبوا ما فعلتم من النقائص والتسور الى انفسكم وزهوا ربكم عنها
 (واجعلوا ما بطن منكم وهو ربكم وقاية لكم) اى انسبوا الكمالات الى ربكم
 لا الى انفسكم (فان الامر ذم وحمد فكونوا وقايته في الذم واجعلوه وقايتكم في
 الحمد تكونوا ابناء طالين) فقد ظهر ان المراد بتفسير الآية تعليم الادب للسالكين
 (ثم) اى بعد ما اوجده على ما ذكر (انه تعالى اطعمه) اى اطعم الله هذا
 الوالد الاكبر لان الخليفة يجب ان يطعم على ما اخترته الحق تعالى فيه ما تطلبه
 الرعايا التي استخلف عليها فيعطى كل دى حق حقه بامر الله تعالى (على ما اودع
 فيه) اى في شأنه من الصفات الالهية والخلائق الكونية وصورها (وجعل
 ذلك) المودع (في قبضته القبضة الواحدة فيها العالم و) في (القبضة الاخرى آدم
 وبنوه وبين مراتبهم فيه) بتصرف ما في قبضته خلافة عن الله تعالى (ولما اطعمني الله
 في سرى على ما اودع في هذا الامام الوالد الاكبر جمات في هذا الكتاب منه)
 بما اطعمت عليه (ما حدث لي لا) كل (ما وقفت عليه فان ذلك لا يسمعه كتاب
 ولا العالم الموجود الا ان) فهذا الكلام يدل على ان من رآه في مبصرة واعطى له
 فصوص الحكم هو الروح الاعظم المحمدي الذي ظهر وتمثل له في الصورة
 المحمدية ويدل ايضا على محاذاته رتبة الوالد الاكبر في الاطلاع على ما في
 القبضتين فانظر الانصاف الى هذا الكامل في رتبة العلم كيف ينكر كلامه
 (فبما شهدت مما نودعه في هذا الكتاب كما حدى رسول الله صلى الله عليه وسلم

حكمت الـه في كـلـة ادمية وهو هذا الباب (الفاء في فما لجواب الشرط المحذوف
اي لما كان الامر ما قلناه * ومن زيادة في المرفوع وجاز زيادتها في الموجب على
رأى الكوفيين والاخش واما احتار الزائد ليشاكل قوله مما نودعه * وما مستداً بمعنى
الذي * ومن في مما نودعه بيان له * وحكمة الـهية خبره فغناه فالذي شهدته في هذا
الامام وودعه في هذا الكتاب حكمة الـهية وهذا اولى مما قاله بعض السراح
وهو قوله حكمة مبتداً خبره مما شهدته قدم عليه تخصيصاً للكرة وليتلى وجه
لهذا التوجيه فان قوله حكم نكرة مخصصة بالصفة وهي قولها الـهية في كـلـة ادمية
فيقع بها مبتداً من غير احتياج الى التقديم قوله تعالى (واجل مسمى عنده) قال
القاضي اليضاوي واجل نكرة خصصت بالصفة ولذلك استغنى عن تقديم الخبر
فلا يصح تحليل التقديم بتخصيص الكرة والا يلزم تحصيل الحاصل فلا بد بالتقديم
وحه آخر فانه اذا قلنا رجل مؤمن في الدار وستلنا لم حمل رجل متداً وحته
ان يكون معرفة قلنا قد تخصص بالصفة واذا قلنا في الدار رجل مؤمن وقبل لم قدم
الخبر قلنا للحصر واما اذا قلنا في الدار رجل وستلنا فالتخصص للكرة فعلى تقدير
جعله مبتداً لا وجه للتقديم اصلاً لا حصر أو لا تخصيصاً وايضاً يمكن للسائل ان يقول
ان الفاء وان كانت لازمة للجملة الا انه لا وجه لدخولها في الخبر ههنا فانه قد شرط
النحاة لجواز دخول الفاء في خبر المتداً وقالوا اذا تضمن المتداً معنى الشرط
جاز دخول الفاء في خبره وذلك اما ان يكون اسماً موصولاً صلته قبل او ضربى
او نكرة موصوفة باحدهما تم كلامهم وانت تعلم هل شئ من هذه الشروط
ههنا فقيح عن الثاني فان الشروط المذكورة لفناء خبر المتداً واما الفاء
الذي يحس فيه وان دخل على الخبر لكنه ليس خبر المتداً بل لربط الجملة الى
ما قبلها وهو يقتضى صدر الكلام فاليهم يقع في الصدر دخلت عليه خيراً كان
او مبتداً فلا اختصاص له بالخبر او المتداً قد دخلها ههنا على الخبر لتعده على
المبتداً ولو قدم المبتداً لدخل عليه والفاء الذي اقضى الشروط محقق بالخبر
لا يجوز دخوله على المتداً قدم او اخر وظنى ان جملة خبراً مع كونه معرفة
متقدمة وحكمة مبتداً مع كونها نكرة ولو مخصصة لعدم علمه بزيادة من

(ثم حكمة نفية في كلمة شيثية * ثم حكمة سبوحية في كلمة نوحية * ثم حكمة قدوسية في كلمة ادريسية * ثم حكمة مهية في كلمة اراهيمية * ثم حكمة حقبة في كلمة اسحاقية * ثم حكمة عليية في كلمة اسماعيلية * ثم حكمة روحية في كلمة يعقوبية * ثم حكمة نورية في كلمة يوسفية * ثم حكمة احدية في كلمة هودية * ثم حكمة فائحة في كلمة صالحية * ثم حكمة قلبية في كلمة شعيبية * ثم حكمة ملكية في كلمة لوطية * ثم حكمة قدرية في كلمة عزيرية * ثم حكمة نبوية في كلمة عيسوية * ثم حكمة رحمانية في كلمة سليمانية * ثم حكمة وجودية في كلمة داودية * ثم حكمة نفسية في كلمة يوسية * ثم حكمة غيدية في كلمة ابوية * ثم حكمة جلالية في كلمة يحيوية * ثم حكمة مالكية في كلمة زكرياوية * ثم حكمة ايناسية في كلمة الياسية * ثم حكمة احسانية في كلمة لقمانية * ثم حكمة امامية في كلمة هارونية * ثم حكمة علوية في كلمة موسوية * ثم حكمة صمدية في كلمة خالدية * ثم حكمة فردية في كلمة محمدية * ونص كل حكمة الكلمة المنسوبة اليها) اى الحكمة التى سبب الى الكلمة التى هى روح ذلك النبى (فاقتصرت على ما ذكرته من هذه الحكم فى هذا الكتاب على حد ما ثبت) لى (فى ام الكتاب) وهو الامام الوالد الاكبر (فامتثلت) امر الرسول (على ما رسم لى) اى على ما مثل لى فى العالم المالى (ووقفت عندما حدى) فصارتم زيادة على ذلك (ولورمت زيادة) بنقص شئ منه او زيادة شئ * وليس منه (على ذلك) الحد (ما استطعت فان الحضرة تنعم من ذلك والله الموفق لارب غيره)

﴿ فصل حكمة نفية ﴾

بسكون الفاء وهى علوم الوهية الملقاة فى قلب هذا الى عليه السلام (فى كلمة شيثية) وهو لغة العبرى هبة الله تعالى (اعلم ان العطايا والمخ الظاهرة) الموجودة (فى الكون) اى فى العالم (على ايدى الصاد) كاعلم الحاصل للانبياء والاولياء على يدى ختم الرسل وختم الاولياء (وعلى غير ايديهم) كاعلم

الحاصل لخاتم الرسل وخاتم الاولياء قاته من الذات كما سيذكر وكيف كان
وهي (على قسمين) قسم (منها ما يكون عطايا ذاتية) اى يكون منشأها
التجلى الذاتى من غير اعتبار الصفة وان كان لا يخلو عن الصفات (وعطايا
اسمائية) اى يكون منشأها التجلى الصفاتى (وتميز) كل منهما عن الآخر
(عند اهل الاذواق) عند وصول العطايا اليه فيه اشارة الى ان الفرق بينهما
لطيف ودقيق بحيث لا يتميز الا عند اهل الاذواق * ولما بين العطايا من جانب
المعطى شرع الى بيان باعتبارها من طرف المعطى له وهو السؤال اذ لهما يتحقق
العطايا فقال (كما ان منها) اى كما ان بعض العطايا (ما) الذى (يكون) يحصل
باعطاء الله تعالى (عن سؤال) اى عن سؤال العبد لفظاً ربه ذلك العطايا
وكان ذلك السؤال (فى) حق عطاء (معين) بفتح الياء وان شئت قلت عن سؤال
معين بمحذف فى يدل عليه قوله (وعن سؤال غير معين) فحين السؤال وعدم
تعيينه يوجب تعيين العطاء وعدم تعيينه (ومنها ما لا يكون عن سؤال) بل يكون
بدون سؤال لفظى سواء (كانت الاعطية ذاتية او اسمائية) وسواء كانت على
ايدى العباد وعلى غير ايديهم يعنى ان القسمة من جانب المعطى لا يمنع القسمة
من طرف القابل (فالمعين) بفتح الياء اى فالسؤال المعين (كن يقول يارب
اعطني كذا) كقولك اعطني ولدا صالحا ورزقا طيبا ولم يذكر اجزاء ذاته
وكدهاء الرسول عليه السلام (اللهم اجعل لى فى قلبى نوراً وفى سمعى نوراً) الحديث
فيذكر اجزاء ذاته على التعيين فقوله اعطني كذا كناية عنهما جميعاً (فمعين)
هذا السائل (امراً) من الاعطية (لا يخطر له) اى للسائل (سواء) اى غير
ذلك الامر (وغير المعين) اى السؤال العالم الشامل لجميع انواع الاعطية
وافرادها التى فيه مصلحة السائل (كن يقول يارب اعطني ما تلم) اى العطاء الذى
حصل (فيه مصلحة) اى حاجتى (من غير تعيين العطاء لكل جزء ذاتى)
للسائل سواء لم يذكر اجزاء ذاته (من لطيف) روحانى (وكثيف) جسمانى
كما قال العالم بين لطيف وكثيف اى مركب منهما كالمثال المذكور او يذكر
لكن لا على وجه التعيين بل على وجه كل شئ شامل لجميع اجزاء ذاته من اللطافة

والكثافة كمن يقول اعطى لكل جزء ذاتي من لطيف وكثيف باضافة جزء الى الذات المضافة الى ياء المتكلم او بزيادة من وعلى هذا التقدير فالياء متكلم مضاف اليه ولم يذكر المصنف هذا القسم صريحاً بل ادرج في قوله اعطى مافيه معطى وجعله شاملاً لهذا القسم ليكون كل منهما غير معين وأشار اليه ثانياً بقوله من غير تعيين لكل جزء ذاتي من لطيف وكثيف والا فالمناسب ان يقول بعد قوله اعطى مافيه معطى فلا يعين امراً كما قال بعد قوله اعطى كذا فيعين امراً ما فقولاه من غير تعيين متعلق بقول فم السؤال الغير المعين بقوله اى اعطى مافيه معطى كاتم المعين بقوله اعطى كذا فحينئذ لا يصلح تعلق قوله لكل جزء ذاتي باعطى بل يتعلق بقوله من غير تعيين فقوله ذاتي بتشديد الياء سفة لكل جزء سواء كان بزيادة من كما وقع في بعض النسخ او بدونه واما في المثال الذى اورده فكما قلناه فقوله من غير تعيين لكل جزء ذاتي من لطيف وكثيف ليس من تمام السؤال بل بيان للغير المعين الذى هو المثال المذكور كما ان قوله فيعين امراً ما ولا يخطر له سواء بيان للمعين* ولما فرغ من بيان السؤال شرع في بيان مراتب السائلين فقال (والسائلون) بلسان القال (صنفان صنف بعنه على السؤال) اى سبب طلبه العطيا قبل حلول او آته (الاستجبال الطيبى) اى الخلق (فان الانسان خاق عجولا) وهو داخل تحت حكومة طبعه ومحجوب بامور طبيعية وليس على علم بنى على ماهو عليه (والصنف الآخر) مبتداً (بعنه على السؤال) جواب (لما علم) وهو مع جوابه خبر المبتداً (ان ثمة) اى في مقام العطاء (امورا) عطايا حاصله (عند الله) تعالى (قد سبق العلم) اى علم الله تعالى (بانها لا تنال) اى لا ينال العبد اليها (الا بعد سؤال) البعد من الله تعالى (فيقول) اى يفكر في قابله (فلعل ما نسأله سبحانه يكون من هذا القليل) فبعنه هذا العلم على سؤاله فاضمر فاعل بعنه وهو العلم لدلالة المقام عليه (فسؤاله) هذا (احتياط لما هو الامر عليه من الامكان) لثلايقوت الامر وهو العطاء لنفوات شرطه وهو السؤال (وهو) اى هذا السائل وان كان يعلم هذا لكن (لا يعلم مافيه علم الله) تعالى ولكن لعل ان ما يسأله من قيل ما عين له في علم الله

(ولما يعطيه استعداد في القبول) أي لا يعلم قبول استعداده وأكن يسأله أهله
يقيل (لأنه) أي الشأن (من اغمض المعلومات الوقوف في كل زمان فرد) أي معين
 (على استعداد الشخص في ذلك الزمان) فإن ذلك أي العلم عما في علم الله تعالى والوقوف
 على الاستعداد في كل زمان لا يكون إلا الكمال فقله لأنه تهليل أعما (و) هو وإن
 كان لا يعلم هذا لكنه يعلم في ذلك الزمان أنه (ولما أعطاء الاستعداد للسؤال ما سأل)
 ولكن لا يعلم ما أعطاء الحق في الزمان الذي يكون فيه ولا يعلم في ذلك الزمان أن ما قبل
 استعداده لعدم حضوره فهذا القدر من العلم بالاستعداد يكون من أهل
 الحضور والمراقبة حتى خاص عن قيد سؤال الاحباط وهو من أهل
 الطلب لأن همة متعلقة في حصول مطلوبه لافي امتثال أو أمر سيده فليس له
 نصيب في معرفة الاستعداد الأعلى الاجمال (فغاية أهل الحضور) أي نهاية
 علمهم في الاستعداد (الذين لا يعلمون) استعدادهم (مثل هذا) أي في كل فرد وكان
 عطاؤهم عن سؤال وانما قيدناه فإن أهل الحضور الذي كان عطاؤهم لاعتبار سؤال
 يذكر أحوالهم ومراتبهم في القسم الثاني (ان يعلموه) أي استعدادهم (في الزمان
 الذي يكونون فيه) ويعلمون أيضاً في ذلك الزمان قبول استعدادهم (فالهم
 لحضورهم يعلمون ما أعطاهم الحق في ذلك الزمان) الذي يكونون فيه (وإنهم)
 لحضورهم يعلمون (ما قبلوه) أي لم يقبلوا ذلك الأمر الواصل إليهم
 (إلا بالاستعداد) الجزئي الخاص بذلك الزمان (وهم) أي أهل الحضور الذين
 وصفناهم بقولنا ان يعلموه (صنفان صنف يعلمون من قبولهم) ذلك الأمر
 (استعدادهم) أي قابلية ذواتهم واستحقاق أنفسهم بذلك الأمر (وصنف
 يعلمون من استعدادهم ما) أي الذي (يقبلونه وهذا) أي الصنف الذين يعلمون
 من استعدادهم ما يقبلونه (اتم ما يكون في معرفة الاستعداد في هذا الصنف)
 أي من الصنف الذين يعلمون من قبولهم استعدادهم ففي معنى من (ومن هذا
الصنف) أي ومن الصنف الثاني (من يسأل للاستجبال ولا الإلزام كان وانما
 يسأل امتثالاً لأمر الله في قوله ادعوني استجب لكم فهو العبد المحض) النام
 في العبودية (وليس لهذا الداعي همة متعلقة فيما يسأل فيه من معين أو سير معين)

حتى يسأل للاستجبال اولاً للمكان (واما همته) بسؤاله لفظاً (في امثال او امر سیده)
هیهات بین السائل للمكان وینه فی رتبة العلم (فاذا اقتضى الحال) ای التجلی
الا لاهی الحاکم علیه فی ذلك الوقت (السؤال) اللفظی (سأل) ای طلب المأموره
(عبودية) لا لفرض من اغراضه النفسية (واذا اقتضى) الحال (التفویض)
امره الى الله فوض (و) ان اقتضى الحال (السکوت) عن طلب ما يحتاج اليه
(سکت) فقد ابتلى ایوب وغيره وما سئلوا رفع ما ابتلاهم الله به (مع شدة
احتياجهم فی ذلك الزمان رفع ما ابتلاهم الله تعالى به لاقضاء حالهم السکوت
فی ذلك الزمان (ثم اقتضى لهم الحال فی زمان آخر ان يسألوا) من الله (رفع ذلك)
فيما ابتلى فسألوا امثالاً لامر الله (فرفعه الله) تعالى (عنهم) ای اجاب الله عنهم
سؤالهم فكانوا داخلين تحت حکومة الحال فی الوقت وتابعون اليه فی السؤال
وعده فكان سکوتهم وسؤالهم لفظاً امثالاً لامر الله لهم بالحال وبما يقتضيه
من امر الله منهم فهم سائلون بالسؤال اللفظی وقتاً وغير سائلين وقتاً
فدل ذلك على ان ایوب ومن كان على حاله من هذا الصنف من اهل الحضور
لامن الصنف الذي سيذكر واما دعاء نبينا محمد عليه الصلاة والسلام بقوله
(اللهم اجعل لی فی قلبي نوراً) الحديث وهو من دخول جميع العوالم فلا احتصاص له
بصنف دون صنف كما قال (افلا اكون عبداً شکوراً) (والتجلیل بالمسئول فيه
هو الابطاء) سواء سأل استجبالاً او احتياطاً او امثالاً وسواء كان سؤالاً معیناً
او غير معین للقدر (المعین له عند الله) ای لاجل تقدير الله بالمسئول فيه بوقت
معین من الاوقات الامور مرهونة بوقاتها (فاذا وافق السؤال الوقت) المعین
للمسئول فيه (اسرع بالاجابة) ای وقع مسؤل فيه فی الحال (واذا تأخر الوقت
اما فی الدنيا واما فی الآخرة تأخرت الاجابة ای المسئول فيه الى) وقت معین
(لا) تأخرت (الاجابة التي هي ليک من الله) اذا دعی العبد به شيئاً فقال الله تعالى
ليک يا عبدي فان هذه الاجابة هم في الحال قوله (فاقهم هذا) اشارة الى ان من
دعی من الله شيئاً فقال الله ليک يدل على قول مراده من الله وان عدم مسئلة
الآن اعدم حصول وقت (واما القسم الثاني وهو قولنا ومنها ما لا يكون عن سؤال

فانما يريد بالسؤال اللفظة به (اي التلغظ به) فانه (اي الشأن) في نفس الامر) اي
 في الواقع (لا بد) لك من (من) وجود (سؤال اما اللفظ) كما بين (او بالحال
 او بالاستعداد كما انه لا يحسب عدم مطلق قط الا في اللفظ واما في المعنى فلا بد ان يقيد به
 اي الحمد (الحال فالذي يبعثك على حمد الله هو المقيد لك باسم فعل) (حكمه على الله
 بالوهاب والزاق) (او باسم تنزيه) مثل سبح و قدوس فان قات فدبت من قبل ان
 معرفة الاستعداد حاصل لصاحبه وقوله (والاستعداد من العبد لا يشعر به صاحبه)
 يتنافى ذلك قلت ان الشعور يستعمل في المحسوس المشاهد من غير توقف عليه على شيء
 آخر والاستعداد ليس كذلك بل توقف على الاطلاع بالايعان الثابتة في علم الله
 تعالى فمضى قوله لا يشعر به صاحبه لا يعلم بالشعور وان كان يعلم بوجه آخر الشعور
 نوع من انواع العلم وهو العلم بالحس فان الشعور يتعلق باجل المعلومات
 والاستعداد من اغراض المعلومات واخفاها فلا يمكن تعلق العلم من حيث الشعور
 اليه بخلاف الحال فانه اجل المعلومات لذلك قال (ويشعر بالحال) اي وصاحب الحال
 يشعر بحاله (لانه) اي صاحب الحال (يعلم الباعث) على السؤال بالحال بالدهاة
 وليس ذلك الباعث الا (وهو الحال) فاذا كان لا يشعر العبد استعداده (فلا استعداد)
 اي فسؤال الاستعداد (اخفى سؤال) لا يطلع عليه الا من اطاع بعالم الاسماء
 والاعيان الثابتة فان السؤال بلسان الاستعداد ماهو الاسؤال الاسماء ظهور
 كالاتها وسؤال الاعيان وجوداتها فكان هنا صنف من اهل الحضور لا يسألون
 باللفظ ويرجع قوله (وانما يمنع هؤلاء من السؤال) اي المذكور حكما لانه لما
 قال ومنها ما لا يكون عن سؤال فقد ذكر حكماً غير السائلين وانما منع غير
 السائلين عن السؤال اللفظي (علمهم بان الله فيهم) اي في حقهم (سابقة قضاء)
 اي حكماً سابقاً عليهم في علمه الازلي فلا بد ان يصل اليهم هذا الحكم السابق
 عليهم فهم بذلك قد خلصوا عن قيد الطلب والامثال وسحابه (فهم قد هيئوا
 محلهم) اي اشتغلوا بتطهير قلوبهم عن التعاطات بالامور الدنيوية (لقبول ما يرد
 منه) حتى يبقى الوارد على ما كان عليه من الطهارة (وقد غابوا) بذلك عن (نفوسهم
 واغراضهم) فكيف عن السؤال والطلب ولا سبيل عليهم حكومة الحال وهم

صنف واحد ينقسم الى صنفين صنف واقفين على سرّ القدر وهو ما سيذكره
 المصنف وغير الواقفين عليه ولم يذكره المصنف لوضوحه غاية اوضح بيان
 الواقفين وتقسيمه الى قسمين وما منع كلا منهم عن السؤال الا علمهم الخاص بهم
 لكنهم لما اتحدوا في حد المنع الكلي وهو العلم بالقضاء السابق عليهم وكان
 بعضهم فوق بعض درجات من العلم لم يفرد بالمنع واقصر على بيان مراتبهم
 في رتبة العلم بالله فقال (ومن هؤلاء) اى من العلماء بالقضاء السابق عليهم
 او من الصنف الذى منهم علمهم هذا عن السؤال او من عباد الله الذين من هذا
 الصنف (من) اى العبد الذى (يعلم ان علم الله به) اى بذلك العبد (فى جميع
 احواله) ظرف للعلم اى فى اضافة جميع الاحوال اللازمة لوجوده الخارجى
 (هو ما) اى علم الله بوجوده فى اتصافه بجميع احواله هو العلم الذى (كان)
 ذلك العبد (عليه) اى على ذلك العلم (فى حال ثبوت عينه قبل وجودها) اى
 قبل وجود العين او قبل وجود الاحوال (ويعلم ان الحق لا يسطيه) اى العبد
 من الواردات (الا ما اعطاه عينه) اى اعطى عين العبد الحق (من العلم به) اى
 بالعبد (وهو ما) اى الذى اعطاه العبد (كان) العبد (عليه) اى على ذلك العلم
 (فى حال ثبوته) قبل وجوده (فيعلم علم الله به من اين حصل) اى يعلم ان علم
 الله به سواء كان بعد الوجود او قبله يحصل للحق من العبد ويعلم ان العلم الذى
كان عليه العبد بعد الوجود هو عين العلم الذى كان عليه فى حال ثبوته
 ووجوده وجميع احواله فعلى كل حال العلم تابع لعين العبد (وماتمه) اى
 فى صنف العالمين بالقضاء السابق (صنف من اهل الله اعلى واكشف من هذا
 الصنف) المعين بالعلم المذكور (فهم واقفون على سرّ القدر) دون غيرهم فان
 غيرهم من اهل الله يعلم القضاء بانه حكم الله والقدر بانه تقدير ذلك الحكم ويعلم ان
 التقدير تابع للحكم والحكم تابع للعلم وهذا هو علم القدر والقضاء ولا يعلم ان
 علم الله تابع لعين العبد وهو سرّ القدر فقام سرّ القدر ان يعلم ان علم الله به من اين
 حصل فلا يلزم من العلم بالقدر العلم بسرّ القدر بخلاف سرّ القدر (وهم) اى الواقفون
 على سرّ القدر او العلماء بان علم الله به من اين حصل (على قسمين منهم) اى بعض

منهم خبر مقدم (من يعلم ذلك) مبتدأ أى سرّ القدر أو العلم المذكور (بجمل
و منهم من يعلم) أى يعلم علم الله به أو سرّ القدر (مفصلاً والذي يعلمه مفصلاً
اعلى واتم من الذى يعلمه بجمل فانه) أى فان الذى يعلم سرّ القدر مفصلاً (يعلم
ما فى علم الله فيه) أى فى حقه وذلك العلم يحصل له (أما بإعلام الله إياه بما) أى
بسبب الذى (أعطاه عنه من العلم به وأما بأن يكشف له) أى للعبد (عن عينه
الثابتة وانتقالات الأحوال عليها إلى ما لا يتناهى) وهذا هو العلم التفصيلي (وهو) أى
كشف العلم عن العين الثابتة أو بالأعلام (اعلى) من العلم بالأجمال (فانه) أى
فان الذى يعلم نفسه بالانكشاف عن عينه الثابتة أو بالأعلام (يكون فى علمه نفسه
بمنزلة علم الله به لأن الاخذ من معدن واحد) وهو العين الثابتة المعلومه ١ ولما بين
اتحاد على الحق والخلق اراد ان يبين الفرق بينهما وان هذا المساواة من أى
جهة كانت فقال (الا انه) أى العلم (من جهة المبدعانية من الله تعالى (سبقت له هى)
أى العناية (من جملة أحوال عينه الثابتة بمرورها) أى العناية (صاحب هذا
الكشف اذا) أى وقت (أطلعه الله تعالى على ذلك) أى على أحوال عينه (فانه)
أثبت لقوله الا انه من جهة المبدعانية أى الشأن (ليس فى وسع المخلوق اذا
أطلعه الله) أى وقت اطلاع الله إياه (على أحوال عينه الثابتة) وهى الوجود
العلمي (التي يقطع صورة الوجود) أى صورة الوجود الخارجي (عليها) أى
على عينه الثابتة (ان يطلع) ذلك المخلوق (فى هذه الحال) أى حال اطلاعه
على أحوال عينه المعروضة لوجوده الخارجي (على ٧ اطلاع الحق على هذه
الاعيان الثابتة فى حال عدمها) أى فى حال ثبوتها فى علم الله تعالى قبل وقوع
صورة الوجود عليها يعنى ان يطلع بعين اطلاع الحق (لأنها) أى اطلاع
الحق تأنيث الضمير باعتبار وقوع الاطلاع على الاعيان الثابتة لذلك جمع (نسب
ذاتية لا صورة لها) فى الخارج اذ لم يكن موجودة فيه بخلاف المبدع فانه مخلوق
على الصورة (فليس فى وسع المخلوق) على الصورة ان يطلع على ما لا صورة له
ويجوز أن يعود الى الاعيان الثابتة باعتبار كونها فى حال عدمها الآن الأنسب

حينئذ أن يقول على أن يطلع على هذه الأعيان بدون قوله على اطلاع الحق ولا بد من ذكره أثباتاً للمساواة فلما يطلع العبد على ما ليس في وسعه قال (فهذا القدر) من المساواة (قول أن الناية إلا لئمة قدسبت لهذا العبد بهذه المساواة) مع الحق (في إفادة) العين الثابتة (العلم) بالحق والعبد (ومن هنا) أي ومن إفادة العين العلم للحق (يقول الله تعالى حتى نعلم وهي كلمة محققة المعنى) وذلك المعنى كون ما قبل حتى سبباً لما بعدها فاحتر تعالى عباده بالتكاليف الشاقة ليعلم الصابر ين على هذه التكاليف (ما هي) أي ليس حتى (كما) أي مثل الذي (يتوهمه من) أي من (هذا المنسوب) وهو المشرب الصوفي المحقق المنزه في مقام التنزيه وهو غناؤه تعالى عن العالمين وهو قوله تعالى (والله الغني واتم الفقراء) وغير ذلك من الآيات الدالة على التقديس والمشيبة في مقام التشبيه وهو ظهوره تعالى بصفات المحدثات وهو قوله تعالى (حتى نعلم) وقوله (ولتعلم من يتبع الرسول) وقوله ومرضت فلم تعدنى وغير ذلك من التشبيهات وأما من لم يكن له هذا المشرب فتنزه فقط من كل الوجوه عن الحدوث والنقصان (وغاية المنزه إذا زعم أن يجعل ذلك الحدوث) الحاصل من المعلوم الحادث (في العالم للتلحق) لا للعالم (وهو) أي جعل الحدوث للتلحق لا للعالم (أعلى وجه يكون للمتكلم بمقله) أي بنظره الفكري كما كان للمتكلم بمشاهدته ووجدانه (في هذه المسئلة) أي في مسئلة علم الله بالاشياء فيجعل الحدوث للتلحق أصل باهل الله من هذا الوجه في هذه المسئلة (لولا أنه) أي لولا أن المتكلم بمقله أثبت العالم زائداً على الذات فجعل التناقض له أي للعالم (للاذات) لم ينفصل عن المحقق من اهل الله حذف جواب لولا وهو قولنا لم ينفصل بقرينة قوله (وبهذا) أي وبآيات العالم زائداً على الذات (انفصل عن المحقق من اهل الله صاحب الكشف والوجود) أي صاحب الوجود (ثم ترجع الى) تفصيل (الاعطيات) التي ذكرت أو لا إجمالاً (فقول أن الاعطيات اما ذاتية او اسمائية فاما المنح والهباء والعطايا الذاتية) الظاهرة في الوجود الحارجي (فلا تكون ابداً الا عن تجلي ألهي) أي عن التجلي الذي يحصل من حضرة

الاسم الجامع من حيث الاسم الظاهر فالمراد به تجلي الفيض المقدس لا الاقدس يدل عليه قوله (والتجلي من الذات لا يكون ابداً بصورة استعداد التجلي له) فان التجلي بصورة استعداد التجلي له لا يكون الا في الفيض المقدس فاذا كان التجلي له قابلاً لتجلي الذات من حضرة الاسم الجامع تجلي الذات من حضرة الجامعة فذلك هو المسمى بالتجلي الالهي الحاصل عنه العطايا الذاتية وهو قوله فلا يكون ابداً الا عن تجلي الالهي واذا كان قابلاً لتجلي الذات من حضرة من حضرات الاسماء تجلي عن تلك الحضرة فذلك هو المسمى بالتجلي الصمائي والاسمائي التي يحصل منه العطايا الاسماوية (غير ذلك لا يكون) تأكيده (فاذا التجلي له ما رأى سوى صورته في مرآة الحق) اي فعل تقدير كون التجلي بصورة استعداد التجلي له ما رأى التجلي له في اي تجلي كان الصورة نفسه في وجه مرآة الحق له في رؤية صورة نفسه فاضافة المرآة الى الحق بيانية لذلك قال (وما رأى الحق) ولم يقل وما رأى مرآة الحق (ولا يمكن ان يراه) لاحتقانه واستتاره بصورة استعداد الرائي فاحتجب نظر الرائي عن الحق بصورة نفسه (مع علمه انه ما رأى صورته الا فيه) لعله ان صورته لا يقوم بذاته بل يقوم بذات الحق فكان عالماً بالحق برؤية صورته فيه فلا يحجب صورته عن علمه بالحق كما يحجب عن رؤية الحق (كالمراة في الشاهد اذا رآيت الصور فيها لارها) لمنع رؤية الصورة عن رؤية المرآة (مع علمك انك ما رأيت الصور او صورتك الا فيها) وذلك ظاهر (فابراز الله) اي اظهر الله (ذلك) الموجود للمشاهد (مثلاً) اي اقامه حجة (لتجليه الذاتي ليعلم التجلي له انه ما رأى) اي الحق كالمراة (المرآة اذ كل ما في الشهادة دليل على ما في الغيب) (ومائمه) اي وليس في عالم الشهادة (مثال اقرب ولا شبه) مثلاً (بالرؤية والتجلي من هذا) المثال (واجهد في نفسك) بكليتك (عندما ترى) اي عند رؤيتك (الصورة في المرآة) ان ترى جرم المرآة لا تراه ابداً لنته حتى ان بعض من ادرك مثل هذا (اي ادرك عدم رؤية المرايا) في صور المرايا ذهب الى ان الصورة المرئية (حاصلة) (بين بصر الرائي وبين المرآة) لافي المرآة لذلك حاجية عن رؤية المرآة فقد

اصاب هذا البعض في ادراك عدم رؤية المرأة عند رؤية الصورة لكن اخطأ
 فيما ذهب اليه لانه لم يدرك انه مثال تجليه الذاتي (وهذا) اى المذكور (اعظم)
 ما قدر (على البناء للمفعول او للمعلوم) عليه (اى على العبد) من العلم والامر كما قلناه
 وذهبنا اليه (في التجلي الذاتي والمرأة لا كزعم البعض) وقد بينا هذا تفصيلاً
في الفتوحات المكية (فليطلب عنه) (واذا ذقت هذا) المذكور (ذقت الغاية التى ليس
 فوقها غاية في حق المخلوق فلا تطمع ولا تنسب نفسك فى ان ترقى فى اعلى من هذا
 الدرج فما هو ثمه) اى فليس فى هذا الدرج الذى هو الوجود المحض مقام
 موجود غير هذا المقام (اصلاً) قطعاً (وما بعده الا لدم المحض) اذ ما يكون
 وراء الوجود المحض الا لدم المحض (فهو مرآتك فى رؤيتك نفسك) عند
 تجليه لك بصورة استمدادك (وانت مرآته فى رؤيته اسماءه وظهور احكامها
 وليست) الصورة المرئية فى الحق وهى انت (سوى عينه) بل هى عين الحق
 وبه امتاز عن المرأة فى المشاهدة فان مرآة الحسى غير الصور المرئية فيها
 (فاختلط الامر) اى اختلط امر المرئى وهو الصورة والمرأة وهو الحق
 فى عين الناظر بسبب مشاهدته ان نفسه عين الحق اذ لا اختلاط فى الواقع
 (وابهم) اى واشكل على التميز بينهما ولهذا احتاب اهل التجلي الذاتي
 بان كان بعضه فوق بعض فى رتب العلم بالله (فنا) اى فن اهل التجلي (من جهل
 فى علمه بما امر المرئى او علم نفسه ولم يعلم انه عبد او حق ولم يحكم على المرئى
 حكماً من العبودية او الرئوية فبحر فى علمه) فقال العجز عن درك الادراك
 ادراك (فالتقاعد والعجز عن درك ما يحجز عن ادراكه غاية الادراك فالعجز اعلى
 المقام فى حق هذا المنسرب لافى الواقع فهو عالم وجاهل من ان الرؤية تعطى
 العلم لكنه لم يعلم اى شئ هو (ومنامن عام) الامر على ماهو عليه فعلم
 ان نفسه عين الحق من وجه وغيره من وجه فيز بينهما فى كل مقام (فلم يقل
 بمنزل هذا) اى بمنزل ما قال من جهل فى علمه (وهو) اى عدم قول من علم
 (اعلى القول) اى قول من عجز فى علمه (بل اعطاه العلم السكوت) اى بل
 اعطى عالم من علم السكوت (كما اعطاه العجز) اى كما اعطى علم من جهل العجز

والعلم الذى اعطى السكوت اعلى مرتبة من العلم الذى اعطى الجز فكيف
 لم يكن السكوت اعلى من القول (وهذا) اى الذى اعطى علمه السكوت
 ولم يظهر الجز (هو اعلى عالم الله) من الصنف الآخر (وليس هذا العلم
 الاخاتم الرسل وختم الاولياء) اى لايتأتى علم العطايا الذاتية الذى اعطى
 السكوت لاحد من الله بالذات الاخاتم الرسل من حيث رسوليته وخاتم
 الاولياء من حيث ولايته والمراد بخاتم الاولياء ههنا خاتم الولاية المحمدية
 يدل عليه قوله من بعد وما خاتم الاولياء فلا بد له من هذه الرؤيا فقد ذكر
 فى الفتوحات انه رأى هذه الرؤيا فعبها بانختم الولاية فذكر منامه للمشايخ
 الذين كان فى عصرهم ولم يقل من رأى فآولوه بما عبره والظاهر ان المراد
 بخاتم الاولياء نفسه رضى الله عنه ومن قال المراد بخاتم الاولياء عيسى عليه السلام فقد
 خبط فان عيسى عليه السلام خاتم الولاية العامة والولاية الخاصة المحمدية غير الولاية
 العامة وكذا ختمهما فمضى عليه السلام وان كان رسولا وخائماً للولاية العامة
 لكنه يأخذ هذا العلم من مشكاة ختم الولاية كسائر الانبياء والرسل (وما اراد
 احد من الانبياء والرسل) من حيث نبوتهم ورسليتهم (الا من مشكاة
 الرسول الخاتم ولا يراه احد من الاولياء الا من مشكاة الولي الخاتم حتى
 ان الرسل) من كونهم اولياء (لا يرونه) اى لا يأخذون هذا العلم (منى رأوه)
 اى منى اخذوه (الا من مشكاة) اى من مرتبة (خاتم الاولياء) وانما لم يروا
 الرسل هذا العلم الا من مشكاة خاتم الاولياء (فان الرسالة والنبوة اعنى نبوة التشريع
 ورسالته) لا الرسالة والنبوة بمعنى الاخبار عن الحقائق الالهية فانهم الاستقطمان
 (تنقطعان) لكونهما من الصفات البشرية وهما ظاهر الولاية والظاهر لا يرى
 ما وراءه من كونه باطنا الا من مشكاة الباطن (والولاية لا تنقطع ابداً فالمرسلون من
 كونهم اولياء لا يرون ما ذكرناه الا من مشكاة خاتم الاولياء فكيف من دونهم من
 الاولياء وان كان خاتم الاولياء تابعا فى الحكم لمسا جابه خاتم الرسل من
 التشريع فذلك) اى كون خاتم الاولياء تابعا لما جابه به رسول الختم (لا يتقدح

في مقامه) اى لا يمنع متبوعيته لخاتم الرسل فيما ذكرناه (ولا يناقض) كونه تابعا (مذهبنا اليه) من انه متبوع في ذلك العلم الخاص (فانه) اى خاتم الاولياء (من وجه) اى من حيث انه تابع لخاتم الرسل (يكون ازل) اى تحت خاتم الرسل في هذه المرتبة (كما انه من وجه) اى من حيث انه متبوع له (يكون اعلى) اى فوقه فيما ذكرناه فلا تناقض ولا ينبغي ان يتوهم افضلية خاتم الاولياء على خاتم الرسل وغيره في ذلك الوجه الخاص وهو كونه متبوعا لخاتم الرسل في رتبة علم التجلى الناقى لان قوله من وجه يكون اعلى لا يدل الا على تقدمه في ذلك العلم ولا يلزم منه الافضية في تلك المرتبة فان افضلية الممكن وسرفه ليست بالتقدم والمتبوعية سواء كان في رتب العلم بالله او في غيره ولا في حد ذاته وانما كانت افضليته بتكريم الله تعالى اياه وتشریفه كقوله تعالى (ولقد كرّمنا بني آدم) اى جعلناهم مكرّما فكان مكرّما من عند الله لا من عند نفسه ومرتبته وكقوله (تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض) فكان فضل بعض على بعض بتفضيل الله تعالى (وفضل الله المجاهدين على القاعدين درجة) كما قال الشيخ رضى الله عنه فاجمع الله لا دم بين يديه الا شريفا وماورد النصوص على افضلية الانبياء وسيادتهم عند الله على الاولياء الاعلى الاطلاق في كل مرتبة فما كان الممكن شريفا وفاضلا الا بالنسبة الى الله لا بالتبوعية في رتب العلم الا ترى ان علم الله تابع للمعلوم والمعلومات واحوالها وهل يلزم من التقدم في تلك المرتبة افضليتك من هذا الوجه فان الله محيط من ورائهم من وجوداتهم واحوالهم من الظواهر والبواطن وليست ذات المعلوم وماهيته امرا مستقلا في نفسه حتى يكون الواجب الوجود لذاته بل هو اثر حاصل من تجليات اسمائه وصور علمه فلا جعل في نفس الماهية فان الله تعالى موجب لاسمائه وصفاته ومقتضياتهما ومختار في اعطاء الوجود الى الماهية فالجعل لا يكون الا بعد مرتبة الصفات والاسماء ومقتضياتهما فذات المعلوم بجميع احواله من المتبوعية وغيرها كل ذلك من اعطاء الله تعالى وانما ثبت افضليته من حيث هو متبوع على التابع اذا لم يكن متبوعية ذلك المتبوع من التابع فكان التابع من حيث انه

تابع افضل من المتبوع من حيث انه متبوع لكون المتبوعة له من اعطاء التابع فكان
 الله اعلى واشرف على معلوماته من كل الوجوه فكذلك ختم الرسل لكونه جامعا
 لجميع المراتب التي كانت في حق المخلوق فهو محيط بجميع المراتب الامكانية فتابعة
 ختم الرسل بختم الاولياء تابعية صاحب القوى قواه في اخذ مراداته وكذلك صاحب
 الاسباب تابع لاسبابه لتحصيل بعض افعاله فكان خاتم الاولياء مرتبة من مراتب ختم
 الرسل وهو معنى قوله وهو حسنة من حسنات خاتم الرسل وهو معنى قوله فايلازم
 الكامل وبه اخذ من خزينة الحق هذا العلم كما اخذ بجبرائيل عليه السلام عام
 الشرائع وهو مفضل على جبرائيل بالنص الالهي والنص على اطلاقه فلزم انه
 مفضل عليه من كل الوجوه ثبت بالنص ان خاتم الرسل مفضل على خاتم الاولياء في
 ذلك الوجه لمعوم النص على جميع الوجوه فخاتم الاولياء خادم لختم الرسل لاخذ
 هذا العلم عن الماعدن فكان المراد من قوله من وجه يكون اعلى بيان لزيادة مرتبة خاتم
 الاولياء من الوجه المذكور ولا يلزم منه الافضلية من هذا الوجه عند الله اذ الزائد
 قد يكون ادنى من الانزل لتوسط الانزل فانزلية ختم الرسل منه من جملة كالاته
 ليست بمعنى الدناءة وقد نزل القرآن وحمد على تنزيله ولودلتم بحبل اميط على الله
 فنزل الشريف اللطيف عين كماله ولما بين مرتبة خاتم الاولياء اوردا للدليل
 الشرعي على ما ذهب اليه تسهيلات فهم الطالبين فظهر ان المقصود بيان تقدم مرتبة
 خاتم الاولياء من وجه فقال (وقد ظهر في ظاهر سر عناما يؤيد ما ذهبنا اليه) من ان
 الشيء الواحد انزل من وجه واعلى من وجه (في فضل عمر في اسارى بدر بالحكم
 فيهم) كما ذكر قصته في كتب التفسير (و) قد ظهر (في تأييد النخل) كما
 ذكر حديثه في كتب الاحاديث والفضل ههنا بمعنى الزيادة في هذه المسئلة لا بمعنى
 المفضل والمكرم عند الله (فايلزم الكامل ان يكون له التقدم في كل شيء وفي كل
 مرتبة) فان الرسول لم يتقدم فيه ما على احبابه فقال (اتم اعلم بامور دنياكم) لكن
 هذا التقديم ليس من الامور التي ثبتت بها الفضيلة المعتبرة عند اهل الله لكونه
 في الامور الدنية الحسيسة فهم وان كانوا يتقدمون في هذه المرتبة الدنية لكنهم
 تابعون للرسول في المرتبة الشريفة وهي مرتبة العام بالله فتأخير الرسول في

الامور الدنية عين كماله لان هذا العلم الذي اخذها الرسول منهم يعد لهم من روحه
فخاتم الاولياء وان كان له التقدم في هذا الوجه من رتب العلم بالله لكنه تابع لحكم الرسل
في رتبة من رتب العلم بالله وهو علم الشريعة الشريفة على كل مرتبة من رتب العلم بالله
وعلى علم خاتم الاولياء الذي اخذها عن الرسول لذلك سمي بالشرع المطهر الا ترى
كيف اتبع موسى الخضر في العلم اللدني فقال (هل اتبعك على ان تعلمن مما علمت رشداً)
ولم يلزم من اعلمية الخضر من موسى في هذا الوجه افضليته على موسى لان الخضر
تابع في الحكم بما جاء به موسى من علم التنسريع وهذا العلم افضل واعلى من العلم
اللدني (وانما نظر الرجال) الذين يعلمون الامور على ما هي عليه ويميزون المراتب
(الى التقدم في رتب العلم بالله هناك مطلبهم واما حوادث الاكوان فلا تاتي
لحواطرهم بها) ولما كانت هذه المسئلة اعلى المسائل الآلية وانفعها اوصى
لاهتمامها فقال (فحقق ما ذكرناه) فان الامر في نفسه على ما بيناه لك (ولما مثل
النبي عليه الصلاة والسلام النبوة بالحائط من اللبن وقد كمل) الحائط (سوى
موضع لبنة واحدة) قوله (فكان عليه السلام تلك اللبنة) جواب لما اى كان
نفسه في رؤياه تنطع بتلك اللبنة التي ينقص الحائط عنها ويكمل بها (غير أنه
لا يراها) اى تلك الرؤيا (الا كما قال لبنة واحدة) اى تمثله عين رؤياه في حق
نفسه (واما خاتم الاولياء فلا بد له من هذه الرؤيا) دليله على ختمه في الولاية
(فيرى ما مثله به) اى بالحائط (رسول الله فيرى في الحائط موضع لبنتين واللبن
من ذهب وفضة فيرى اللبنتين اللتين ينقص الحائط عنهما ويكمل بهما لبنة فضة
ولبنة ذهب) قوله (فلا بد ان يرى نفسه تنطع في موضع تلك اللبنتين) جواب
اما (فيكون خاتم الولاية تلك اللبنتين فيكمل الحائط) بهما كما يكمل لبنة واحدة
في رؤيا ختم الرسل لوجوب التطابق بينهما وهذه الرؤيا مختصة لخاتم الولاية
الحمدية لا شراً كفي المشكائية والحقية واما خاتم الولاية العامة فاشترأ كفي الحقية
دون المشكائية فلم يلزم هذه الرؤيا له (والسبب الموجب لكونه) اى لكون خاتم
الاولياء (يراهما لبنتين انه) اى خاتم الاولياء (تابع لشرع خاتم الرسل في

الظاهر) لان ولاية الولي لا تحصل ولا تتم الا بتعيينه للرسول (وهو) اى كون خاتم الاولياء تابعاً (موضع اللبنة الفضية وهو) اى موضع هذه اللبنة (ظاهراً) اى ظاهر خاتم الاولياء (وما يتبعه فيه من الاحكام) يعنى صورة اتباعه لخاتم الرسل فى الاحكام الشرعية فكان الحائظ فى حق ختم الرسل حائظ النبوة واللبنة الفضية لبنته ولذلك مثلها به واما فى حق خاتم الاولياء فحائظ الولاية فكانت اللبنة الفضية جزءاً من حائظ الولاية فى حق هذا الرائي كاللينة الذهبية فخاتم الرسل هو الذى لا يوجد بعده نبى مسرع فلا يمنع وجود عيسى بعده ختمته لانه نبى متع للمجاه به خاتم الرسل وكذلك خاتم الاولياء بالولاية الخاصة هو الذى لا يبقى بعده ولى فى قلب خاتم الرسل ولا وارث بعده لا ولاية المحمدية ولا يمنع ايضا ختمته وجود الاولياء الوارثين لساير الانبياء بعده (كما هو اخذ عن الله فى السر) ما هو بالصورة الظاهرة متبع فيه) اى كما ان خاتم الاولياء متبع لختم الرسل بالصورة الظاهرة فبما اخذه عن الله فى السر فيرى صورة اخذه وصورة اتباعه فبما اخذه فقوله بالصورة يتعاقب بمتع وانما وجب الرؤية هكذا (لانه) اى لان خام الاولياء (يرى الامر) اى يرى جميع الامور (على ما هو عليه ولا بد أن يراه) اى ان يرى امر نفسه (هكذا) اى على ما هو عليه من اخذ واتباع ومشكاة وختمية وغير ذلك من الامور التى كانت فى حق نفسه (وهو) اى اخذه هذا العلم عن الله (موضع اللبنة الذهبية فى الباطن) وانما اخذ هذا العلم عن الله (قلبه) اى لان خاتم الاولياء (اخذ من المعدن الذى يأخذ منه الملك الذى يوحى) الحق ما اخذه الملك من هذا المعدن (به) اى بواسطة الملك (الى الرسول) فهذا المعدن ليس الا هو الحق فاذا كان معدن العين واحداً فما كان علم الباطن الا وجهاً خاصاً من وجوه السر بمتوه هو الذى لا يعلم الا عن الكشف الا لى الذى لا يحصل الا بعد تحصيل الولاية ففهما متحدان فى المال لذلك يسمى علم التأويل بل هو اصل عام الشريعة وروحه ولا مخالفة بينهما الا عند اهل الحجاب (فان فهمت ماشرت به) من الختم والمشكاة وغير ذلك فنخذ واعمل به (فقد حصل لك العلم السافح) الذى نفع منه علوم كثيرة نافعة لك فى الدنيا والآخرة اذ هو العلم الكلى الذى هو اجل

المعلوم (فكل نبي من لدن آدم الى آخر نبي ما منهم احد يأخذ النبوة) (الا من مشكاة خاتم النبيين وان تأخر وجود طيبته فانه بحقيقته موجود) في جميع العوالم (وهو) اى معنى وجوده بحقيقته معنى (قوله كنت نبياً و آدم بين الماء والطين وغيره من الانبياء ما كان نبياً الا حين بث وكذلك خاتم الاولياء كان ولياً و آدم بين الماء والطين وغيره من الاولياء ما كان ولياً الا بعد تحصيل شرائط الولاية من الاخلاق الالهية في الانصاف بها من كون الله يسمى بالولى المجيد فخاتم الرسل من حيث ولايته نسبت به مع الختم للولاية نسبة الانبياء والرسل معه) وانما كانت نسبت به معه كذلك (فانه) اى لان خاتم الرسل (الولى الرسول النبى وخاتم الاولياء الولى الوارث الآخذ عن الاصل المشاهد للمراتب) فكانت ولايته مقدمة على ولاية ختم الرسل كما تقدمت على ولاية سائر الانبياء * ولما توهم من ظاهر كلامه افضلية ختم الولاية على ختم النبوة دفع هذا التوهم بقوله (وهو) اى خاتم الاولياء (حسنة) اى اعلى مرتبة (من حسنات خاتم الرسل محمد) عليه السلام اى من مراتبه العالية فكانت ختمته ومشكايته من ختم الرسل لان العلم الذى يأخذ عن الله تعالى فى السر ويمطى ختم الرسل لا يأخذ الا بولاية منشعبة من ولاية ختم الرسل وفى التحقيق بأخذ عن الله بسببه ويمطى اليه بسببه فكان تقدمه فى هذا الوجه تقدم الجزء على الكل فلا فضل على ختم الرسل باى وجه كان كما قلنا لك من قبل (مقدم الجماعة) اى جماعة الانبياء والاولياء كلها (وسيد ولد آدم فى فتح باب الشفاعة) يوم القيمة (فمين) محمد عليه السلام وهو تقدمه على جميع اولاد آدم باعتبار وجوده النخصى (حالا خاصاً) وهو الفتح (ماعمم) اذا التعميم لا يكون الا بحقيقة الكلية فلا يلزم منه تقدمه فى جميع الامور (وفى هذا الحال الخاص تقدم على الاسماء الالهية فان الرحمن ما شفع عند المنتقم فى اهل البلاء الا بعد شعاعة الشافعين فجاز محمد عليه السلام بالسيادة فى هذا المقام الخاص) وهو معظم الامور مع انه لا يلزم منه فضل محمد على

الرحمن لان فوزه بهذه السيادة لا يكون الا من الرحمن وانما يلزم ذلك ان لو كان ذلك الحال حاصلًا له من غير احتياج الى الرحمن وهو ممتنع (فن فهم المراتب والمقامات) على ما هي عليه (لم يسرع عليه قبول مثل هذا الكلام) • لما فرغ عن بيان العطايا الذاتية شرع في بيان العطايا الاسمائية فقال (واما الميع الاسمائية) فلي انواع حذف الجواب للعلم به وفي بعض النسخ (فاعلم) فحينئذ يكون الجواب فاعلم (ان منح الله تعالى) اى اعتبار الذات بمجموعة الاسماء فكانت العطايا الحاصلة منه كلها اسمائية وفي العطايا الذاتية اعتبارها بحسب نفسه فكانت العطايا الحاصلة منه كلها ذاتية لاهية (خلقه رحمة منه بهم وهي) اى الرحمة او المنح (كلها) اى انواعها واصنافها (من الاسماء) لكونها من حضرة من الحضرات الالهية الجامعة بجميع الاسماء والصفات (فاما رحمة خالصة كالطيب من الرزق اللذيذ في الدنيا الخالص يوم القيمة) ويمطى ذلك العطاء اسم الرحمن فهو عطاء رحمانى واما رحمة ممتزجة بنعمة كشرب الدواء الكريه الذى تعقب شربه الراحة) ويمطى ذلك اسم الله على يد الرحمن من حيث جامعته للصفات المتقابلة لذلك كان العطاء الحاصل منه رحمة ممتزجة (وهو عطاء لاهى) وانما كانت منح الله تعالى كلها من الاسماء (فان العطايا الالهية) اى العطايا الحاصلة من حضرة الاسم الجامع (لا يمكن اطلاق عطائه منه) اى لا يمكن حصول العطاء من هذا الاسم الاعظم (من غير ان يكون على يد سادن) اى خادم (من سدنه الاسماء) فادام لم يكن عطاء اسم الله للحد الا على يد اسم من اسماء الله تعالى (فارة يعطى الله العطاء اعد على يد الرحمن فيخلص العطاء من الشوب الذى لا لايح الطبع في الوقت) اى وقت العطاء ولو غير خالص في المال فهذا هو عطاء ممتزج ورحمة ممتزجة وعطاء لاهى حاصل من الله تعالى على يد الرحمن لكن لا يسمى رحمانيا بل يسمى مثل هذا القسم ا لهما وفيه اشارة الى ان يد الرحمن لها مدخل في جميع العطايا التى تحصل على ايدى الاسماء فرحمة الله واسعة على كل شىء (اولا ينيل الغرض) اى اويحاصل العطاء من الشوب الذى لا ينال به الطبع غرضه (وما شبه) ذلك الشوب في

عدم ملائمة الطبع او عدم نيل الغرض (فتارة يعطى الله العبد على يد الواسع فيعم) هذا العطاء جميع احوال العبد و اوقاته و يتال العبد بذلك العطاء غرضه في كل وقت يريد (او على يد الحكيم فينظر في الصلح في الوقت) فيعطى ما هو الا صلح للعبد في ذلك الوقت (او على يد الوهاب فيعطى لينعم) من انعم اى اظهار الانعام وكرمه (ولا يكون مع الوهاب تكليف المعطى له بعوض على ذلك) العطاء (من شكر او عمل او على يد الجبار فينظر في المواطن وما يستحقه) من القهر والجبار ههنا بمعنى القهار بمقابلة قوله (او على يد الغفار) او بمعنى يخبر الكسر (فينظر في المحل وما هو عليه) من الاحوال (فان كان على حال يستحق العقوبة فيستره عنها او على حال لا يستحق العقوبة فيستره عن حال يستحق العقوبة فيسمى معصوماً ومعنىه ومحفوظاً وغير ذلك مما يشاكل هذا النوع) كله من العطايا الاسماوية (والمعطى) الحقيقي (هو الله) لكن (من حيث ما اى من حيث الاسم الذى (هو خازن لما عنده) اى لما حصل عند هذا الاسم (من خزائنه) اى من خزائن الله ولما كان الامر هكذا (فما يخرج) اى فما يخرج الحق من الحرية امراً للمعطى له (الا بقدر معلوم) اى بمقدار ما قدر للمعطى له في علمه الازلى بلا زيادة و نقصان فمن شاهد هذا فقد خاص عن تعب الطلب وكان هذا الاخراج (على يد اسم خاص بذلك الامر) المخرج من الحرية المخصوصة (فاعطى كل شئ خلقه على يد الاسم المدل واخوانه) فمن فهم هذا برأ عن اضطراب الاعتراض فان المدل ناظر الى ما اقتضاه عين المخلوق فحق كل شئ بحسب اقتضاء عينه وعين الشئ ليس بمجبول وكذا الاقتضاء صفة ذاتية لازمة له (واسماء الله تعالى وان كانت لا تنهى لانها تمل بما يكون عنها) اى بانارها (وما يكون عنها غير متناهية) فكانت اسماء الله تعالى بهذا الاعتبار غير متناهية (وان كانت ترجع الى اصول متناهية هي امهات الاسماء او حضرات الاسماء) فكانت اسماء الله تعالى دائرة بين التناهي وعدم التناهي (وعلى الحقيقة) اى وكان في التحقيق (قائمه) اى قافى مقام الاسماء المتكبرة

(الحقيقة واحدة) وهى الذات الالهية (قبل جميع هذه النسب والانافات التى يكفى عنها بالاسماء الالهية) مع كونها باقية على وحدتها الحقيقية (والحقيقة الواحدة التى قبل جميع النسب وتفسير البعض بقوله اى التحقيق يقتضى ان يكون لكل اسم حقيقة مميزة له خطأ لانها نكرة معادة معرفة فهى عين الاول (تعطى ان يكون لكل اسم مظهر الى ما لا يتناهى) اى له مظاهر غير متناهية (حقيقة تتميز بها عن اسم آخر) اى يتميز الاسم بتلك الحقيقة عن غيره من الاسماء (وتلك الحقيقة التى بها يتميز) مبتدأ ثان (الاسم) خبره (عنه) بدل من الاسم اى هى عين الاسم اذ حقيقة الشيء عين ذلك الشيء فامتيازه بتعين غير زائد على نفسه او الاسم مبتدأ ثالث عنه خبر اى الاسم عين هذه الحقيقة ذكر الضمير باعتبار الاسم فاندفع توهم المغايرة من قوله تعطى لكل اسم حقيقة تتميز بها (لا ما يقع فيه الاشتراك) اى تلك الحقيقة ليست هى عين الحقيقة المشتركة التى هى الدان الالهية المشتركة بين الاسماء وليس معنى الاشتراك اشتراك الجريئات فى الكلى ولا اشتراك الصور فى المرآة فى ذوى الصورة ولا اشتراك الاوصاف فى ذاتها وانما معنى الاشتراك توجه الواحد الحقيقى الى جهة خاصة لكمال خاص بتلك الجهة مع بقاء الحضرة الواحدة على وحدته بحيث لا يمنع كل من التوجه التوجه الآخر فما كانت الاسماء والصفات الا لتوجهات الاولية الذاتية الإيجابية وما بعدها كلها توجهات ثانية اسمائية اختيارية فكانت الاسماء كلها مشتركة فى دلالتها على الذات ومميزة بحقيقتها المختصة التى هى عينها وهذا لا يعرف الا بالذوق ولصعوبة هذا المقام او رد دليله لا مشاهدا بالحس تسهلا للعالمين فقال (كما ان الاعطيات تتميز كل اعطية) اى كل واحدة منها (عن غيرها بخصيئتها وان كانت) العطايا (عن اصل واحد) وهو الذات الالهية (فعلوم ان هذه) العطايا (ما هى هذه) العطايا (الاخرى وسبب ذلك) اى وما سبب تميز العطايا (الا تميز الاسماء) وهو استدلال من الاثر وهو تميز العطايا الى المؤثر وهو تميز الاسماء اذ عند المحققين ماسم موجود فى الشهادة الا وهو صورة ما فى العبد ودليله هذا دليل على تميز العطايا واما

الدليل على تميز الاسماء فهو قوله (فما في الحضرة الالهية) اى حضرة جمعية
الاسماء (لاتساعها شئ يتكرر اسلا) والتكرار انما يكون بضيق المقام وقال تعالى
(وسعت رحمتى كل شئ) فاذا ثبت تميز كل شئ من الاشياء ثبت تميز الاسماء
(هذا) اشارة الى كل ماذكر في العطايا الاسماءية (هو الحق الذى يعول
عليه) عند اهل الحقيقة (وهذا العلم) اى علم العطايا الاسماءية (كان علم شيت)
عليه السلام (وروحه هو الممد لكل من يتكلم في مثل هذا العلم) (من الارواح
ماعداد روح الختم) اى روح ختم الرسل (فانه لا يأتىه المادة) اى لا يأتى اليه ممد
هذا العلم (الامن الله تعالى لا من روح من الارواح بل من روحه يكون المادة
لجميع الارواح) فتقدم ختم الرسل على ختم الاولياء وعلى شيت في هذا العالم
وذلك شيت تقدم على جميع الارواح وعلى روح خاتم الاولياء لكونه بيده مفتاح
الخزائن الاسماءية كما ان بيده مفتاح الخزائن الذاتية (وان كان لا يعقل ذلك من
نفسه) اى وان كان لا يعلم ذلك الامداد من روحه لجميع الارواح (في زمان تركيب
جسده النصرى) لاختجابه عن علم هذا بسبب وجوده بالجسد النصرى (فهو
من حيث حقيقة ورتبته عالم بذلك) اى يكون المادة لجميع الارواح من روحه
(كله بعينه) تأكيد والضمير لكل اى عالم بكل واحد من الارواح بسفحه
وبتمينه والاستعداد الخاص به وامداد روحه لكل واحد منهم ما يناسب
استعداداتهم واحوالهم بحيث لا يفوته عن علم ذلك شئ (و) (من حيث ما هو جاهل
به) اى كما انه من حيث الذى جهل به (من جهة تركيه النصرى) بيان لمن حيث ما
(فهو العالم الجاهل) لكن جهله عين كماله كما بين في موضعه (فيقبل
الاتصاف بالاضداد) بالاعتبارين (كما يقبل الاصل الاتصاف بذلك) اى
بالاضداد لكنه باعتبار واحد كما بين في موضعه (كالجليل والجميل وكالظاهر
والباطن والاول والاخر وهو عينه وليس غيره) اى خاتم الرسل من حيث
حقيقته عين الحق وان كان من حيث جسده النصرى غيره ومعنى عينه
من حيث الحقيقة كونه على صفته لا غير (فيعلم) من حيث كونه عين اصله

(لا يعلم) من حيث كونه غيره ومن اجل هذين الوجهين ينسب اليه ما ينسب الى الاصل غير الوجوب الذاتي وما لا ينسب اليه وكذا قوله (ويدرى لا يدري ويشهد لا يشهد) والمراد من اتصاف هذا الكامل بالاخذاد اتصافه بالصفات الثلاثة لحضرة الامكان من نقصان والكمال لذلك قال فهو العالم الجاهل فيعلم لا يعلم والمراد من اتصاف الاصل اتصافه بالصفات الكاملة الثلاثة لحضرة الوجوب لذلك قال كاجليل والجليل فن قال كان اصله يعلم في مرتبة الالهية ولا يعلم في مرتبة ظهوره في صور الجاهلين مع انه سوء ادب مع الله فقد اخطأ في فهم المراد من المقام * ولما فرغ من احوال ختم الرسل رجع الى شيث فقال (وبهذا العلم) اى بسبب علمه العطايا الاسمائية (سمى شيث لان معناه) اى معنى شيث (هبة الله) فاذا كان هذا العلم مختصا بشيث عليه السلام (فيده مفتاح العطايا على اختلاف اصنافها ونسبها) فلا يأخذ احد ما عدا روح الخاتم من هذه الخزان شيئا الا بشيث وانما كان مفتاح العطايا بيده (فان الله وهبه لا آدم اوّل ما وهبه) فكان عليه السلام اوّل مظهر لامتوحات الاسمائية لا آدم واول سبب فتح الله به عطايه فكان مفتاح العطايا بيده (وما وهبه) لا آدم (الامنه) اى الا وهبه من نفس آدم وانما كان ما وهبه الامنه (لان الولد سرّ ابيه) ليس امرا خارجا عن وجود ابيه (فنه خرج) في صورة النطفة (واليه عاد) بصيرورته على صورة ابيه فالهبة عبارة عن الاخراج والاعادة فاذا كان الولد سرّ ابيه (فا آتاه) اى فاآتى الولد اياه (غريب) اى على غير صورة ابيه بل آتى على صورة ابيه لذلك احبه واذا لم يأت على صورته استكره وقرمنه وليس له ولد ولا بد لسرّ النسي بن يعود الى ذلك النسي اوفا آتاه عن خارج نفسه فعوده اليه منه (لمن عقل عن الله) اى لمن كان على بصيرة من ربه وعلم الاشياء على ما هي عليه (وكل عطاء في الكون على هذا المجرى) اى وكل ما وهب الله للعباد من العطايا ليس الا منهم واليهم واذا كان عطاء الحق على هذا (فا في احد من الله شيء) من العطايا الامنه واليه حتى الوجود منه واليه بامر الله وهو

قول كن (وما في احد من سوى نفسه شيء) فكان المطاء الذي خرج من نفسه
 وعاد اليه عين نفسه لا غير (وان تنوعت عليه الصور وما كل احد يعرف هذا)
 اى ما قلناه (وان الامر على ذلك) اى وما يعرف ان امر المطاء على ما بيناه
 في نفس الامر فقولاه يعرف هذا يتعلق بالذكور وقوله وان الامر على ذلك
 بتعلق بمطابقته في نفس الامر الاول مرتبة التصور الثاني التصديق (الا آحاد
 من اهل الله) وهم الذين تحققوا بالتجليات الاسماوية ووقفوا باسرار الاسماء
 والصفات (فاذا رأيت من يعرف ذلك فاعتمد عليه) فانه من كبار الاولياء
 يرشدك الى مقصودك (فذلك) العلم (عين صفاء خلاصة) وهى العلوم
 العالية الصافية الخالصة عن شوب كدورات الفسادية وكيف لم يعتمد
 من يعرف بمثل هذا العلم (خاصة الخاصة) الخاصة اهل التجلي الصفائي وخاصة
 الخاصة اهل التجلي الذاتي (من عموم اهل الله) اى من جمهور اهل الله فاذا لم يكن
 في احد من الله شيء ولا في احد من سوى نفسه شيء (فاى صاحب كشف
 شاهد صورة تلقى اليه) قوله (ما لم يكن عنده) مفعول تلقى (من المعارف) بيان
 لما (وتحبه) اى ويوهب تلك الصورة (ما لم يكن قبل ذلك في يده) جملة تحفه
 عطف على جملة تلقى اليه للايضاح (فتلك الصورة) الملقية اليه (عينه) اى
 عين المتلقى اليه (لا غيره فمن شجرة نفسه) اى واذا كانت تلك الصورة عينه
 كانت من شجرة نفسه (جنى ثمرة غرسه) يعنى غرس شجرة نفسه وثمرتها
 وما تلقى اليه اى من المعارف كل ذلك مستند الى المد وما استند الى الله الا الاعطاء
 خاصة على ايدى الاسماء بطلب العبد فكان قصور الحكم من ثمرة غرسه
 قدس سره تلقى اليه على يد رسول الله عليه السلام فالرسول ليس من ثمرة
 غرسه ولا هو عينه بل هو خاتم الرسل فلا يكون العبد مقيضاً على نفسه
 بل يحتاج الى فياض آخر غيره وان كانت هذه الثمرة في غرسه ومن قال في هذا
 المقام العبد هو المفيض على نفسه لا غير فقد اخطأ * ولما فرغ عن الكلام
 في المعاني النبية شرع في الصورة الظاهرة ايضاً وتسهيلاً للطالبيين فقال

(كالصورة الظاهرة) أى مثال الصورة الملقية الى صاحب الكشف فى العينة هو الصورة الظاهرة (منه فى مقابلة الجسم الصقيل ليس غيره) أى كما ان هذه الصورة ليست غيره بل عنه كذلك هذه الصورة المعنوية ليست غيره (الا) استثناء عن قوله قتلك الصورة عنه لاغيره لبيان وجه المغايرة (ان المحل او الحضرة) وهى حضرة الخيال (التي رأى فيها صورة نفسه تلقى اليه) أى تلقى تلك الحضرة تلك الصورة الى الرأى (تنقلب من وجه) وذلك التقلب (لحقيقة تلك الحضرة) أى لاجل اقتضاء حقيقة تلك الحضرة وذلك لاينافى عينيتها بحسب الحقيقة فتنبه أيضاً هذه المعانى المثالية بالظاهر للايضاح وتطبيق الظاهر بالباطن حتى يعلم منه ان العالم الظاهر وهو عام الشريعة وعالم الباطن وهو علم الحقيقة شئ واحد وحقيقة واحدة لامغايرة بينهما الا بتقلب من وجه لحقيقة المحل وهى قلوب المؤمنين لتفاوت درجات عقولهم كالم الناس على قدر عقولهم فالمغايرة حاصله لمرآة قلوبهم فقال (كما يظهر الكبير فى المرآة الصغيرة صغيراً) يظهر غير المستطيل (فى المستطيلة مستطيلاً) و (يظهر غير المتحرك (فى) المرآة (المتحركة متحركاً) كالماء الجارى (وقد تعطيه انكسار) أى انكسار (صورته من حضرة خاصة) كالماء فان من نظر اليه وجد صورته متكسرة (وقد تعطيه عين ما يظهر منها) أى من عين الرأى بدون انكسار (فيقابل اليمين منها) أى من الصورة (اليمين من الرأى) كالمرآة (وقد يقابل اليمين اليسار وهو) أى كون اليمين مقابلاً لليساار (الغالب فى المرايا بمنزلة المادة فى العموم وبخرق العادة يقابل اليمين اليمين) يعنى ان اعتبرت صورتك فى المرآة كالانسان المقابل وجهه وجهك كان يمينك مقابلاً ليسار صورتك فكان هذا التقابل بمنزلة العادة اذ تقابل الصور الانسانية يجرى على ذلك عادة واذا اعتبرت ان ما يقابل يمينك من صورتك هو ما حصل عن يمينك فقد تقابل يمينك ليمين صورتك فكان هذا التقابل بخرق العادة (ويظهر الانكسار) أى وبخرق العادة يظهر الانكسار اذ المادة فى المقابلة الظهور على قدمه هذا كله ظاهر لمن نظر فى المرآة (وهذا كله) أى الاختلاف المذكور

بين الرائي والمرئي في حقيقة الحضرة اى تنوع الصورة على الرائي (من اعطيات حقيقة الحضرة المتجلى فيها التى ازلناها منزلة المرئي) ونسبنا هذه الاعطيات الى المرئي وعلى الحقيقة كلها من حقيقة الحضرة المتجلى فيها فاذا ثبت ان الصور المتنوعة على الرائي فى الحضرات عين الرائي والكثرات ناشئة من الحضرات (فمن عرف استعداده عرف قبوله) اى عرف ما يقبل استعداده فى كل زمان وفى كل حضرة (وما كل من عرف قبوله) اى ما يقبله استعداده (يعرف استعداد الا بعد القبول) اى لولا الاستعداد ما قبل (وان كان يعرفه محمداً) لان العلم به بعد القبول علم من الاثر الى المؤثر وهو علم اجمالى فاذا كان كل ما حصل للممكن منه اليه ما فعل الحق بالممكن شيئاً الا بحسب اقتضاء ذاته وبحسب قايمة مشيئته تعالى نابعة لاحوال الممكن فما يشاء تعذيب من يستحق التويم ولا كفر من يستحق الايمان فلا جبر اصلا من الله لا صرفا ولا متوسطا فان كان وذلك ايضا منه واليه ونسبة جبر المتوسط الى الله مجرد اصطلاح ممن عجز عن ادراك الاشياء على ما هي عليه والا فلا اصغر من القليل ولا يظلمون قليلا بسبب الظلم من الله عن اصله ولكن الناس انفسهم يظلمون فلا يلومون الا الله بهم فما شاء الله ما يناقض حكمه (الا) استثناء منقطع (ان يدين اهل النار من اصحاب القول الضعيفه يرون ان الله لما ثبت عندهم انه فعال لما يشاء) اى فعل ما يشاء من شئته لا حكمته (جوزوا على الله ما يناقض الحكمه) (واجبروا ما يناقض ما هو الامر عليه فى نفسه) لما ثبت عنهم ذلك فجوزوا تعذيبه. يستحق التعويم به الى عن ذلك (ولهذا) اى ولاجل ان عندهم ان الله فعل ما يشاء كيف يشاء (عدل بعض الظار الى بنى الامكان) ائلا يلزمهم جوار ما لا يابق الى الله على تقدير ثبوت الامكان فلم يجوز هذا اليه من علم الله ما يجوز ذلك البعض لئلا يلزم ذلك على تقدير بنى الامكان فى بعسهم (واثبت الوجوب بالذات وبالغير) وما عرفوا الامكان والوجوب بالنسبة اليه الامكان (والمحقق بيت الامكان ويعرف حضرة و) ثبت (الممكن) ويعرف (ما هو الممكن) فى حقيقته (ومن اين هو ممكن) اى

ويعرف من اى سبب يكون متصفا بصفة الامكان (و) يعرف (هو) اى الممكن
 (بمنه واجب الغير) الا ان الامكان وصف له قبل الوجود وبعده والوجوب
 بالغير وصف بعد الوجود لاقبله (و) يعرف (من اين صح عليه اسم الغير الذى
 اقتضى ذلك) الغير (له) اى للممكن (الوجوب) فواقع اسم الغير الا احتياجه
 الى الواجب بالذات (ولا يعلم هذا التفصيل الا العلماء بالله خاصة) تأ كيد لقوله
 والمحقق ثبت الامكان (وعلى قدم شئت) اى اوردت هذه المسئلة على آخر
 قصة (يكون آخر مولود يولد من هذا النوع الاسانى وهو حامل اسراره)
 من العطايا الاسماوية (وليس يولد بعده ولد في هذا النوع فهو خام الاولاد)
 الذكور كما ان شيت اول اولاد الذكور (وتولد معه اخت له) وهى خاتمة
 الاولاد الاثني كما ان اخت شيت اول الاثني (فخرج قبله ويخرج بعدها) لابتداء
 الدورة على عكسها (يكون رأسه عند رحلها) لكون الاحكام في ذلك الزمان
 (لا استراحة) للطبيعة (ويكون مولده بالصين) لكونه اصعب الامكة فمولده
 فيه اشارة الى ان في ذلك الزمان لا استراحة في وجه الارض للمؤمنين (واعته
 لغة بلده ويسرى العقم في الرجال والنساء فيكثر النكاح من غير ولادة
 ويدعوهم) اى اهل بلده (الى الله) اى الى معرفة الله تعالى وهى العلم
 بالتجليات الاسماوية بالطريق الخاص من مرتبة حتم الرسل كطريق شايخنا
 رحمهم الله (فلا يجاب) دعوته لا قطع البض الروحاني فيحتم به الاسرار
 الشبكية فلا يطلب محصيل هذا العلم مؤمنون زمانه ولا يحيون دعوته مع انه
 لا يضّر ايمانهم لانهم وان كانوا لا يحيون لكنهم لا يردونه ولا ينكرونه لكون
 دعوته مطابقة لدينهم كما ان المؤمنين في زماننا الذين لم يحيوا دعوة مشايخنا
 لا يضّرهم يدل عليه قوله (فاذا قبضه الله وقض مؤمنى زمانه بقي من بقى مثل
 البهائم لا يحلون حلالا ولا يحرمون حراما يتصرفون بحكم الطبيعة شهوة
 محرّدة عن العقل والشرع وعليهم تقوم الساعة) هذا الولد هو الولي الذي
 لا يستجاب دعوته يكون بعد ختم الولاية العامة وهو عيسى عليه السلام ففى
 قوله لا ولي بعده اى الولي الذي يستجاب دعوته ويؤثر ولايته وينفع الناس

بكمالاته ومعارفه فلا ينافي حقيقته وجود هذا الولد كما لا ينافي حقيقته ختم الرسل
وجود عيسى بدمه مع أنه نبي مرسل لعدم احكام نبوته ومن قال ان هذا الولد
هو عيسى عليه السلام فقد اخطأ في الظاهر والباطن

﴿ فص حكمة سبوحية في كلمة نوحية ﴾

(اعلم ان التنزيه عند اهل الحقائق) اى عند المطلعين بالحقائق الاسماوية
(فى الجنب الالهى عين التوحيد والتقيد) والله منزّه عن التحديد والتقيد
فزه اهل الحقيقة عن التنزيه فهم ليسوا بمنزهين فقط بل هم منزّهون
فى مقام التنزيه والمنشبهون فى مقام التشبيه فلا يمكن معرفة الحق من غير
توحيد وتقيد (فالمنزه) فقط (اما جاهل) اى غير قائل بالشرائع كالفلاسفة
ومقلديهم الذين ينزهون الحق بمقتضى عقولهم عن الصفات التى اخبر الحق
عن انصاف نفسه بها فهم ضلوا واصلوا (واما صاحب سوء ادب) اى قائل
بالشرائع (ولكن اذا اطلقناه) اى التنزيه على الله تعالى (وقالاه) اى
اعتقدا بان الله منزّه عن الصفات الوجودية كالحياة والعلم والسمع والبصر
وغير ذلك فغير القائل بالشرائع فهو الجاهل اى الكافر لا كلام فيه لظهور
بطلانه لذلك ترك هذا القسم (فالقائل) اى المستقد بالشرائع المؤمن عطف
بيان للقائل بالشرائع (اذا نزه ووقف عند التنزيه ولم ير غير ذلك) اى
وام يشبهه فى مقام التشبيه (فقد اساء الادب واكذب الحق والرسل وهو
لا يشعر ويخيل انه فى الحاصل وهو فى السائب وهو كمن آمن ببعض
الشرائع (وكفر ببعض ولا سيما) كالمعتزلة فابهم انكروا بعض الشرائع كصفات الله
وبعض امور الآخرة * ولما قال ووقف عند التنزيه فقد اساء الادب واكذب
الحق والرسل اراد ان يبين التشبيه والتنزيه حتى ظهر تكذيبه الحق والرسل
فقال (وقد علم) على البناء للمفعول (ان السنة الشرائع الالهية اذا نطقت
فى الحق تعالى بما نطقت به هذه الالسنه من التنزيه والتشبيه) انما جاءت به فى العموم
على المفهوم الاول (فغممه كل من يسمع ذلك اللفظ) وجاءت به على الخصوص

اى الخواص من المحققين جاءت به (على كل مفهوم يفهم من وجود ذلك
اللفظ باى لسان كان) سواء كان ذلك عربياً كالقرآن العظيم او غير عربى
كسائر الكتب المنزلة (فى وضع ذلك اللسان) فبين الله للعباد كلها على حسب
مراتبهم بالسنة الشرائع فى حق نفسه من التنزيه والتشبيه فى وقت
عند التنزيه ولم ير التشبيه وهو آمن ببعض وكفر ببعض لكنه لا يشعر بذلك
وهو ممنور بذلك لذلك لا يكفر بل هو مؤمن عند اهل الظاهر والباطن
لكونه معتقدا بالشرائع كلها فى ظنه وانما جاءت فى عموم الناس على المفهوم
الاول وعلى خصوصهم على كل مفهوم يفهم من وجود ذلك اللفظ (فان
للحق فى كل خالق ظهوراً) خاصاً بظهور الحق فى العموم غير ظهوره فى الخصوص
فقبل الله تعالى فى الكلام العزيز لعباده على حسب استعداداتهم فكلمهم
على قدر عقولهم فاذا كان للحق فى كل خالق ظهوراً خاصاً (فهو الظاهر
فى كل مفهوم) اى فى كل ما يفهم من اللفظ الذى يعطى فى حده (و
الباطن عن كل فهم) اى لا يفهم ظهوره فى كل مفهوم (الا عن فهم من نال
ان العالم صورته وهويته) اى الامن عرف ان العالم باعراضه مظهر صفاته
ومجهره مظهر ذاته فما فى العالم شئ الا وهو دليل على صفاته ووحدانيته
ذاته وفى كل شئ آية تدل على انه واحد فان من عرف هذا اظهر له الحق
فى كل مفهوم فقبل الله له فى كلامه كما تجلى له فى طله (وهو) اى العالم مظهر
الاسم الظاهر كما انه) اى كما ان الحق (بالمعنى روح ما ظهر فهو الباطن)
والروح مظهر الاسم الباطن فاطلاق الروح على الحق مجاز (ففسدته ما ظهر)
اى نسبة الحق الى كل ما ظهر (من صور العالم نسبة الروح المدبر لا - و -)
فمحذفت عنه النسبة وهى الى الصورة - لدلالة الصورة عليها فاذا كانت نسبة
الحق الى صور العالم نسبة الروح الى صورته (فيؤخذ) الحق - و -
الانسان مثلاً باطنه وظاهره) فان حد الانسان مركب من الحيوان والانس
فكان روحه مظهر الاسم الباطن وبصورة جسده مظهر الاسم الظاهر
فلم ان الحق هو الظاهر والباطن بدلالة حد الانسان (وكذلك) - و -

في حد (كل محدود) اذا من شيء الاوله ظاهر وباطن (فالخلق محدود)
 اى معلوم (بكل حد) وهو على طريق الاستدلال من الأثر الى المؤثر
 (وصور العالم لا تضبط ولا يحاط بها ولا يعلم حدود كل صورة منها) اى
 من صور العالم حد الحق (الاعلى قدر ما حصل لكل عالم) بالحد (من صور)
 اى من صور العالم (فلذلك) اى فلاجل عدم الضباط صور العالم لانها
 جزئيات غير متناهية (يجهل حد الحق فانه لا يعلم حده) من حيث مظاهره
 (الا يعلم حد كل صورة وهذا) اى العلم بحد كل صورة (محال حصوله فحد
 الحق) الموقوف على المحال (محال) حصوله وليس المراد بالحد هو المصطلح
 عند علماء الرسوم وهو المركب من ذاتيات المحدود تعالى عن ذلك وانما المراد
 آثار اسماؤه وصفاته يستدل بها على صفات الله تعالى واسماؤه على وجه التحديد
 والتعيين وانما خص عدم الانضباط الى الصور دون المعاني لان معاني العالم
 امور كلية منضبطة عند العقل لكن الصور اجزاء للحد فلا يحصل الحد بدون
 انضباطها (وكذلك من شبه وماتزه فقد قيده وحدده وما عرفه) حق
 معرفته وهو كمن آمن ببعض وكفر ببعض كالمترد الواقف عند تنزيهه
 (ومن جمع في معرفته) اى في معرفة الحق (بين التشبيه والتنزيه ووصفه
 بالوصفين) اى التنزيه والتشبيه (على الاجمال) وانما قال على الاجمال (لانه
 يستحيل ذلك) اى التوصيف بالوصفين (على التفصيل لعدم الاحاطه بما
 فى العالم من الصور فقد عرفه مجملا لاعلى التفصيل كما عرف نفسه مجملا
 لاعلى التفصيل) فما امكن للانسان فى مقام توصيف الحق بالوصفين من العلوم
 الا العلم الاجمالى (ولذلك) اى وللاجل كون الجمع بين التنزيه
والتشبيه والوصف بهما سببا لمعرفة الله تعالى لا غير (ربط التنى معرفة الحق
 بمعرفة النفس فقال من عرف نفسه فقد عرف ربه) لان باطن النفس الانسانية
 تنزيه لكونه مخلوقا على صفة الله تعالى وظاهرها تشبيه فن جمع فى معرفة
 نفسه بينهما ووصف نفسه بهما فقد جمع فى معرفة ربه بينهما ووصف
 ربه بهما ونال بمعرفة نفسه درجة الكمال فى العلم بالله تعالى (وقال الله تعالى)

اي ولاجل هذا قال الله تعالى (سريهم آياتا) اي دلالتنا لهم على معرفتنا
 (في الآفاق) وهو راجع الى الآفاق باعتبار كل فرد اي كل فرد فرد من الآفاق
 او باعتبار ما بعده ما خرج عنك (وفي انفسهم) اي وسريهم آياتا في انفسهم (وهو)
 اي كل فرد من الانفس (عينك حتى يتبين لهم اي للناظرين) فيهما (انه)
 اي الله تعالى (الحق من حيث امك صورته) اي صفته (و) يتبين (هو)
 اي الحق (روحك) لان ظاهر العالم تشبهه وباطنه تنزيهه فمن جمع في
 معرفة العالم بينهما ووصفهما فقد جمع في معرفة رب العالمين بينهما ووصل الى
 درجة الحقيقة في رتب العلم فما يعرف الحق احد الا بالعالم آفاقا كان او انفسا
 (فانت له) بجميع اجزائك من الروح والجسد (كالصورة الجسمية لك)
 اي لروحك (وهولك) في التدبير والتصرف فيك وفي الآفاق (كالروح
 المدبر لصورة حسدك والحد يشمل الظاهر والباطن منك) اي وحدك
 وهو الحيوان انشأ طبق يشمل ظاهرك وهو صورة حسدك ويشمل اطبك
 وهو روحك المدبر لجسدك واما يشمل حد الاسان طاهره واطمه (فان
 الصورة الباقية) وهو جسده بعد مفارقة الروح (اذا زال عنها الروح
 المدبر لها لم تبق) هذه الصورة (اسانا ولكن يقال فيها) اي في حق
 هذه الصورة (انها صورة تشبه صورة الاسان فلا فرق بينهما وبين صورة من
 خشب او حجارة ولا ينطلق عليها اسم الاسان الا بالمجاز لا بالحقيقة) باعتبار
 مجاورة الروح مدة (وصور العالم) وان كانت متبدلة لكنه (لا يمكن زوال
 الحق عنها اصلا) اي لا يمكن ان يخرج عن حكومته وصرافه في حال
 الموت والحياة وحال التبدلات وانحلال الزكيات الى الاحزاء وفي حال
 البقاء كما في الآخرة فاذا لم يمكن زوال الوهية الحق عن الممكنات في اى
 احوال كانت (فحد الوهية له بالحقيقة لا بالمجاز) اذ تحديده بالالوهية لا يمكن
 الا بالمالو فان الاجساد الباقية بلا روح مالوكة له فحد الالوهية له ليس تحد
 الانسان لعدم خلو المالو عنه فلا يزال حده بالالوهية عن الحقيقة اذ اما
 حد الانسان فتارة يكون بالحقيقة كما اذا كان حيا وتارة بالمجاز كما اذا كان ميتا

(كأهو) عبارة عن قوله (حد الانسان) ولم يرجع الى شيء قبله اذا كان حياً اي كان حد الانسان حقيقة لا مجاز (اذا كان حياً) كذلك حد الحق بالالوهية حقيقة لا مجاز (وكما ان ظاهر صورة الانسان يثنى) اي يسبح (بلسانها على روحها ونفسها والمدير لها) ولكن لا يفقه احد تسبيح صورة الامن بحسب الله تعالى له باسمه السميع وكما ان لكل واحد من اجزاء صورة الانسان لسان خاص يثنى به على مدبره كذلك الصورة المجتمعة من الاجزاء لها لسان خاص يثنى به على مدبره وهذا التسبيح ثابت لصورة الكافر لكن لا تقع له من ذلك التسبيح (كذلك حمل الله تعالى صور العالم تسبح بحمده ولكن لا تفقهون) اي لا تدركون بسماعكم اي لا تسمعون كل واحد منكم بل البعض منكم لا يسمعون وهو اهل الحجاب والبعض الآخر وهو اهل الكشف يسمعون (تسبيحهم) اي تزيه بعض الموجودات دون بعض ولا يسمعون من يسبح منكم تسبح كل واحد من الموجودات (لأنا لا نحيط بما في العالم من الصور) كله حتى نسمع تسبح جميع الصور فما كان السماع الا لاهل الكشف وبقدر الاطاعة فقد وقع من الصحابة رسول الله تعالى عليهم اجمعين سماع تسبيح الجادات وكذلك في بعض اهل الكشف فسمع الله تعالى جميع الموجودات حياً في الحس كان او غير حي بلسان عربي فصيح طعة فصحة تكلم تسبيحهم كما تكلم لسان فأتسبح خاص بنا لا يكون هذا التسبيح لغيرنا يسمع تسبيحهم اهل الكشف كما يسمع تسبح لساننا الظاهر وليس التسبيح بلسان الحال الذي يقوله اهل النظر لسان الحال انطلق من لسان المقال (فالكل) اي جميع الموجودات (السنة الحق) محمودة معرفة للحق (ناطقة بالتاء على الحق ولذلك) اي ولأجل ان الكل السنة الحق (قال الحمد لله رب العالمين اي اليه يرجع عواقب التاء فهو المثنى) من كل السنة (والمثنى عليه) بكل السنة فهو المثنى على نفسه بلساننا لا محس لان لساننا لسانه وليس لنا لسان في الحقيقة حتى اتى عليه اذا استناد كل شيء ينتهي اليه (* شعر * فان قلت بالتزيه) اي ان وقت عند تزيهك (كنت مقيداً) لله تعالى بالامر العدمي (وان قلت بالتشبيه كنت محمداً) للحق

بالصفات الثبوتية (وان قلت بالامرين) اى التنزيه والتشبيه (كنت مسدداً) اى ظفرت طريق الهداية (وكنت اماماً فى المعارف سيداً) لاجل تصديقك الرسل فى كل ما جاؤا به (فن قال بالاشفاعة) اى فن ثبت عند التشبيه (كان مشركاً) اى جعل غير الحق شريكاً معه فى وصفه وقد ذهل عن وحدة الحق الواجب علماً (ومن قال بالافراد) اى ومن وقف عند التنزيه (كان موحداً) اى فقد جهل بكثرة اسمائه وصفاته فاعرف الحق حق معرفته * ولما بين حال صاحب الجمع وحال المنزه والمشبّه وكان المنزه فقط والمشبّه فقط خارجاً عن طريق الرسل حذر السالكين فقال (واياك والتشبيه ان كنت ثانياً) اى ان وصفته بصفات ثبوتية (واياك والتنزيه ان كنت مفرداً) (بكسر الراء اى لم تثبت معه غيره ثم رجع الى بيان جمع التنزيه والتشبيه فى انفسنا فقال (فما انت هو) بتنزيه الحق عنك بسلب نفسك عنه من حيث امكانك واحتياجك اليه (بل انت هو) من حيث حقيقتك لانك مخلوق على صفة الله تعالى (وتراه) اى وانت ترى الحق (فى عين الامور) اى فى ذوات الاشياء (مسرحاً) اى مطلقاً (ومقيداً) اى منزهاً ومشبهاً بعين ما ترى فى نفسك (قال الله تعالى ليس كمثله شئ) من حيث انه غنى عن العالمين (فنزّه وهو السميع البصير) من حيث اسمائه ومظاهر صفاته وهو يقتضى اثبات المماثلة فى السمع والبصر (فشبّه) هذا ناظر الى زيادة الكاف (قال الله تعالى ليس كمثله شئ) من حيث الوهية وتعالى قدرته الى مقدوراته (فشبّه وشئ) وهو السميع البصير (اذ لا غير حتى يشترك معه من حيث انه كان الله ولم يكن معه شئ) (فنزّه وافرد) اى فنزه الحق عن عدم السمع وعدم البصر وافرد فيهما بحيث لا اشتراك لغيره فيهما هذا ناظر الى عدم الزيادة وانما كان قوله تعالى (وهو السميع البصير) تشبيهاً فى الاول وبالعكس فى الثانى وكذا قوله تعالى (ليس كمثله شئ) تنزيهاً فى الاول وبالعكس فى الثانى لان المراد بالتنزيه والتشبيه كلامان متغايران بالايجاب والسلب مع اتحاد الموضوع والمحمول من جهة ونفايهما من جهة اخرى فاليهما سبق فى حق

على المنزه فقط خارج والمشبّه فقط خارج عن طريق الرسل

الحق يقتضى تعقيبها بالآخر بلا فصل شئ خارج عنهما لوجوب اجتماعهما لكون
احدهما فى المعنى جزءاً من الآخر فلا يمكن حمل قوله فى الموضعين على التنزيه
مع وجود اداة الحصر فيهما واما الضمير واللام فى الخبر لثلايفوت الجمع فما
انزل الله تعالى فى حق نفسه كلاماً الا وهو على طريق الجمع ولا يخفى على
من اطلع معانى كلام رب العزة واسرارده ولما اتم البيان فى التنزيه والنشبيه اورد
ما جاء من آيات القرآن العظيم فى حق نوح عليه السلام وقومه ليظهر فضل
القرآن على سائر الكتب المنزلة وبين ما قال ان السنة السرائع الالهية انما
جاءت فى حق العامة على المفهوم الاول وعلى الخصوص على كل مفهوم
يفهم من وجوه ذلك اللفظ فقال (ولو أن نوحاً جمع لقومه) اى لقومه
الذين لم يجيبوا دعوته اذ القوم الذين اجابوه لا يحتاج فى حقهم الى الجمع
(بين الدعوتين) اى دعوتى التنزيه والنشبيه (لاجابوه) من كان شأنه
قبول الدعوة ولم تف الدعوة بدون الجمع ولو جمع لهذه الطائفة لاجابوا
دعوتى لا بمعنى انهم اجابوا كلهم كما ان رسول الله تعالى جمع بين الدعوتين
ولم يجب من الاستحقاق لقبول الدعوة كإى جهل واضرا به فظهر أن الجمع
لا يوجب اجابة الدعوة مطلقاً ولم يفعل نوح عليه السلام كذلك لانه لم يؤت
بجوامع الكلم (فدعاهم جهاراً) اى ظاهرها وهو دعوتهم قومه الى الحق
بالنشبيه (ثم دعاهم اسراراً) اى باطنها وهو دعوتهم بالتنزيه فقد دعاهم
بالتنزيه والنشبيه لكنه لاعلى طريق الجمع لذلك اورد ثم المقتضى للتأخير
والتراخى (ثم قال لهم) بعد الدعوة (استغفروا ربكم) يعنى لما علم نوح
منهم انهم لا يجيبون دعوتهم ابداً ولا يصلون الى المعارف الحاصلة من الاجابة
وعلم ان طريق وصولهم الى ما يدعوا اليه قومه لا يكون الا بالاستهلاك
يدعوههم به ليحصل لهم هذا المقام فقال استغفروا ربكم اى اطبوا ستر
وجوداتكم بظهور الحق بالصفة القهارية حتى يحصل لكم الوصلة الى الحق
باستهلاككم فيه لعدم قابليتكم واستعدادكم الى حصول كمالكم بغير هذا الطريق
وهو الهلاك فاذا هلكوا فقد وصلوا كمالهم لكن لا يجديهم نفعا لعدم وقوعه

في اوانه (انه) اى الله تعالى (كان غفارا) اى ستارا لمن طلب السر
 فدعاهم بثلاث دعوات الى الباطن وهو التنزيه والى الظاهر وهو التشبيه
 والى الفناء فى الله تعالى وهو استغفروا ربكم ولم ف استعدادهم بقبول
 الاجابة بليك فقبلوا دعوته بالمعطر وان لم يعرفوا قبولهم وهو انشاء
 وجوداتهم فى الله تعالى لذلك اغرقوا بالطوفان وقال رب انى (دعوت قومي)
 اى اخبر عن دعوة قومه (ليلا ونهارا) اى تنزيها وتشبيها (فلم يزدتهم
 دعائى الا فرارا) صلة الفرار محذوفة لامحوم وهى من والى اذ الفرار حركة
 لا بد له من البدء والفاية فكان المعنى فى حق الخواص الافرارا من وجوداتهم
 الى الله تعالى اى تركوها ووصلوا الى الله تعالى فكان ابتداء الفرار وهو
 السر من وجوداتهم وذواتهم وذايته الحق فكان هذا الكلام منه فى حقهم
 مدحا ونشأ لازما يفهمه العلماء بالله وكذلك فى حق العامة مدح لكون ابتداء
 فرارهم من ذنوب انفسهم واستهاؤه الى جناب الحق بحسب مراتبهم واما
 فى حق قومه من المشركيين فقدم لفرارهم من الحق الى اللذات الحسية
 (وذكر عن قومه انهم تصاموا عن دعوته لعلمهم بما يجب عليهم من اجابة
 دعوته فلم العلماء بالله تعالى) اى كل واحد من العلماء من اى ام كانوا ممن
 سمع كلام نوح ع من اى لسان كان علما من وجود نظم كلامه (ما اشار اليه
 نوح ع فى حق قومه من التناء عليهم بلسان النهم) فان هذا التناء دعاء عليه
 فى حق بعضهم بالمفهوم ودعاء له فى بعضهم بالاشارة كما سذكره (وعلما) اى
 العلماء بالله تعالى اخبر الفاعل للعلم به (انهم انما لم يحيوا دعوته) بالقول
 (لما فيها من الفرقان) بين التشبيه والتنزيه (والامر) اى الدعوة الموحجة
 للاجابة (قران) اى جمع بين التنزيه والتشبيه (لافرقان ومن اقيم) من الله
 تعالى (فى القران) اى فى مقام الجمع الاسمائى كنيينا محمد صلى الله تعالى عليه وسلم
 (لا يسنى) اى لا يميل فى دعوة امته (الى الفرقان) اى الى القول الذى لا جمع
 فيه اى لا يدعو امته الا بالجمع بين التنزيه والتشبيه ولاجل عدم اقامة نوح ع
 فى القران اى فى الجمع الاسمائى لا يدعو قومه به بل بالقول الفرقانى (وان

كان فيه) اى وان كان الفرقان في القرآن (فان القرآن يتضمن الفرقان)
 لكون الفرقان جزءاً من القرآن (والفرقان لا يتضمن القرآن) لوجود الجزء
 بدون الكل والمراد من القرآن والفرقان اعم من ان يكون قوليا او مقابيا
 فان مرتبة محمد عليه السلام قرانى متضمن اى جامع لجميع المراتب
 الفرقانية من الانبياء وغيرهم كما ان القرآن القولى متضمن لجميع الفرقان
 القولى من الكتب المنزلة (ولهذا) اى ولكون القرآن يتضمن الفرقان
 (ما احتص بالقرآن الا محمد عليه السلام) لكونه متضمنا لجميع الفرقان
 المرتضى فما انزل الله تعالى القرآن الا الى القرآن (وهذه الامة التى هى خير
 امة اخرجت للناس) اى اسطقت وفضلت بان يكونوا امة لهذا النبي لقرهم
 اليه في المرتبة القرآنية (فليس كمثل شئ فجمع) محمد عليه السلام (الامر) اى
 التنزيه والتشبيه (في امر واحد) اى في كلام واحد (فلو ان نوحاً اتى مثل
 هذه الآية لفظا اجابوه) لفظاً (فانه) اى النبي عليه السلام (شبه وزنه في آية
 واحدة) وهى قوله تعالى (ليس كمثل شئ) وهو السميع البصير (بل) شبه وزنه
 (في نصف آية) وهو ليس كمثل شئ لذلك قبل دعوة وكرامته يوماً فيوماً
 الى يوم القيمة (ونوح دعا قومه الا) الى التنزيه (من حيث عقولهم وروحانيتهم
 فانها) اى العقول (غيب) لا يكون الدعوة الى مقام التنزيه الا بها (ونهاراً) الى
 مقام التشبيه (دعاهم ايضاً من حيث صورهم وجنهم) فانها ظاهراً موجب
 للتشبيه (وما جمع في الدعوة لانهما مثل ليس كمثل شئ فتفرت بواطنهم) اى
 عقولهم وقلوبهم (بهذا الفرقان) ولخشونة طبعهم المائلة للاجابة (فرادهم
 فراداً) فظهر الفرق بين المقام المحمدية والتوحية لان دعوة محمد عليه السلام
 علة تامة مؤثرة موجبة للاجابة واما دعوة نوح عليه السلام فليست علة تامة
 مؤثرة بل هى جزء من علة مؤثرة لذلك اسند الشيخ عدم اجابتهم وقرتهم اليها
 فكان نوح على النصف من الدعوة لذلك لم يؤثر كم بين دعوة محمد عليه السلام
 ودعوة نوح عليه السلام فالمقصود بيان تفاوت المراتب فقام نوح عليه السلام مرتبة
 من المراتب الالهية وهو التنزيه يظهر منه الاحكام الالهية بمقتضى مرتبة من غير

نقص منها ولا زيادة عليها على ان الزيادة نقص فعدم الجمع كمال بالنسبة اليه والجمع نقص بالنسبة الى مرتبته ومقامه وهو تفصيل التنزيه اذ لا تفصيل في الجمع فلو اتى بالجمع فقد نقص عن مقامه لعدم اتيانه بالتنزيه على وجه التفصيل كما ان محمدا عليه السلام لو لم يأت بالجمع لنزل عن درجته فمضى قوله لو ان نوحا جمع لقومه بين الدعوتين لاجابوه اى لو كان مرتبة نوح ع مقام الجمع لاجابوه فزال توهم النقص للعقول الضعيفة فلو جاء محمد في زمن نوح وغيره من الانبياء ع لاجاب قوم هذا الزمان لجمه بين الدعوتين (ثم قال عن نفسه) اى ثم اخبر عن دعوته قومه (انه دعاهم ليفترلهم) اى ليسترلهم الحق حقيقة الامر (لايكشف لهم وفهموا ذلك منه) اى قصد نوح ع من دعوته (فلذلك) اى لاجل فهمهم معنى الدعوة (جعلوا اصابعهم في آذانهم واستغشوا ثيابهم وهذه كلها صورة السر التي دعاهم اليها) هذا هو المعنى الذى يفهمه الخواص (فاجابوا دعوته بالفعل لا بليك في ليس كمثلته شئ اثبات المثل وفيه) عند اهل الله تعالى لان وجود المماثل عندهم اشتراك الغير في وصفه تعالى فكان الكاف حينئذ عندهم على تقدير عدم الزيادة لاثبات المثل في صفة لا لغيره وما هذا الا وهو بينه مذهب اهل الشرع لذلك اورد الدليل عليه بقوله (وبهذا) اى بسبب كون اثبات المثل وفيه في ليس كمثلته شئ (قال) اى اخبر (عن نفسه) عليه السلام (انه) اى الرسول (اوتى جوامع الكلم) اوهو قوله (اوتيت جوامع الكلم) يعنى ما انزل الله تعالى على في حق نفسه آية بل نصف آية الا وهى جامع بين التنزيه والتشبيه ومن جملتها قوله تعالى (ليس كمثلته شئ وهو السميع البصير) فاذا اوتى جوامع الكلم (فادعا محمد عليه السلام قومه ليلا ونهارا) اى تقرضا بين الجمع (بل دعاهم ليلا ونهارا في ليل) اى دعاهم بالجمع بين الدعوتين (فقال نوح في حكمته لقومه) اى اشار نوح ع الى قومه في حكمة دعوته قومه (يرسل السماء عليكم) اى يرسل الله من عالم الارواح عليكم (مدرارا وهى) اى المدرار (المعارف العقلية في المعاني) المعقولة (والنظر الاعتبارى) اى المدرار هى النظر في الاشياء للاستدلال بها على وجود الصانع (ويمدكم

بأموال اى بما يميل بكم اليه) اى ويمدكم الحق بسبب تحلى جمالى جاذب بكم
الى الحق (فاذا مال بكم) اى جعلكم موجها الى جناب الحق وهى التجليات الجاذبة
الى الحق (اليه) اى الى الحق (رأيتم صور تكلم فيه) اى فى الحق (فمن تخيل منكم انه
رآه) اى الحق (فاعرف ومن عرف منكم انه رآى نفسه فهو العارف فلهذا
انقسم الناس) من اهل الكشف (الى عالم وغير عالم) كما مر فى الفص الشئى
وهذا كله يستفاد من وجوه الكلام مهمه الخواص (وولده) اى المراد
من قوله وولده (هو ما اتجه لهم فنظرهم الفكرى) اى العلوم الحاصلة لهم
بنظرهم الفكرى (والامر) اى مادعا اليه نوح ع (موقوف علمه على المشاهدة
بعيد عن نتائج الافكار) فهم عصوه واتبعوا الى نتائج افكارهم وكانوا محرومين
عن حكمة دعوته اعدم علمهم ما اشار اليه نوح ع م و اعدم حصول هذا العلم
بنظرهم الفكرى (الا خساراً) الا ضياعاً من عمرهم اصرفهم بما لا ينفع
لما ان فى زعمهم ان نظرهم الفكرى يوصل الى الحق وصرفوا عمرهم فى ذلك
وما عرفوا ان حكمة دعوته لا يحصل بذلك وما عرفوا زوال ما فى ايديهم
من الملك الذى يتعاقب به فنظرهم الفكرى (فما رحت نجارتهم) وما كانوا
مهتمين بما بدعوه نوح ع اليه (فقال عنهم) بالعلوفان (ما كان فى ايديهم مما كانوا
يقبلون اى ملك ائهم) وما سبب ائهم (الا عدم علمهم ما اشار اليه نوح ع فى دعوته
من المفهوم الثانى وقصرهم بمقتضى عقولهم على المفهوم الاول واصرفهم
بنظرهم الفكرى ولم اضربوا بنظر الاعتبار وكانوا بعيداً عن طريق المشاهدة
بذلك فايك ان تقتصر كلام الله تعالى وكلام الرسول على المفهوم الاول
فان الامر ما كان على طريق المشاهدة لاعلى طريق النظر الا ترى قوم
نوح ع كيف كان حالهم لصرفهم ما جاء به نبيهم على المفهوم الاول بمقتضى عقولهم
فلا يعرفون ان ما فى ايديهم ليس بملك ائهم لا تابعهم فنظرهم فضلوا عن طريق
الهدى وهو طريق المشاهدة (وهو) اى ما كان فى ايديهم من الملك ليس
بملك ائهم حقيقة بل هو ملك لله وهم مستخفون فيه ولم ينكشف لهم حقيقة
الامر ويدل على ذلك ما جاء (فى الحمددين) اى فى حق هذه الامة (وانفقوا

بما جعلكم الله (مستخلفين فيه) قائمت الملك لنفسه والوكالة لهم اكونهم علمين الامر على ما هو عليه في نفسه فانزل الله كلامه في حقهم على الحقيقة (وفي نوح ع م الامرا تغذوا من دوني وكيفا قايبت الملك لهم والوكالة لله فيه) اى في الملك فاحرج الله كلامه في حقهم على نخباهم لاعلى الحقيقة فلما مكر والله مكر الله معهم والمحمديون لما عرفوا بالكشف صدقهم الله وما مكر معهم في ان ما في ايديهم من الآلات البدنية والاولاد والاموال ايس ملك لهم (فهم مستخلفون فيه) اى فيما في ايديهم (فالملك لله) في الحقيقة (وهو وكيلهم فالملك لهم) اى الحق وكيل المحمدين والملك حينئذ لهم لانهم لا جاء في حقهم ونفقوا فقد اثبت التصرف لهم في ملك الحق ولما اخبر الله بهم من معاملته مع قوم نوح ع م بقوله لا تغذوا وكيفا دعاهم الى طريق المشاهدة وفي حق المحمدين معناه استخلفوني فيما كنتم مستخلفين فيه واتركوا تصرفكم في ملكي من الاتفاق وغيره واثبتوا الى التصرف كما اثبت لكم بقولنا وانفقوا اذ ذواتكم وصفاتكم واما لكم كلها في الحقيقة وانتم مستخلفون فيها فهو مالك الملك كلها وهو عزل الوكيل فكانت هذه الآية مكر آفي قوم نوح ع م وامرا في حقنا الى الفناء في الله فجاء المستخلف في حقنا صرحا بفتح اللام وضمنا بكسر اللام فنحن جعلنا الحق مستخلفا بفتح اللام بامر الله تعالى باثبات الملك كله لله في ضمن قوله تعالى لا تغذوا فكنا وكيله بقوله وانفقوا وكان وكيلنا بقوله لا تغذوا مجازاة لنا واما لهم فلا لان هذه الآية ما جاءت في حقهم الا اثبات الملك لهم والوكالة لله على زعمهم فالحق لا يكون وكيفا منهم اذ الوكالة باستخلاف الموكل فهم لم يجعلوا الحق مستخلفا فيما بين ايديهم فظهر ان التخيير في قوله وكيلهم يرجع الى المحمدين وبعضهم قال يرجع الى قوم نوح ع م وهو صحيح لكن الاول انسب بالمقام وهذا هو المعنى الذي فهمه العلماء بالله لذلك نصبوا انفسهم بامر الله تعالى لارشاد العباد الى مثل هذه المعاني الشريفة والعلوم الحقيقة من لطائف القرآن واسراره التي لا تحصل الا بطريق التصفية (وذلك) اى كون الملك للمحمدين والحق وكيلهم او كون الملك لقوم نوح ع م والحق وكيلهم على تقدير ارجاع ضمير وكيلهم الى قوم نوح ع م او قوله لا تغذوا من دوني وكيفا (ملك الاستخلاف) وهم الذين

جعلوا الحق مستخلفا في ملك الحق الذين جعلهم الحق مستخلفين فيه وهذا هو معنى ملك الاستخلاف الذي يسهل الله له عباده الكمل وهم الذين اتقوا افعالهم وصفاتهم وذواتهم كلها في اقله ولم يروا شيئا لانفسهم حتى تصرفوا فيه فتركوا الحق يتصرف لهم في ملكه (وبهذا) اى وبسبب ملك الاستخلاف (كان الحق مالك الملك كما قال الترمذى) اذ الموكل ماله التصرف في الوكيل بجملة وكيله فكان الحق مالكا للملك في اصطلاح اهل الله في ملك الاستخلاف (ومكروا) اى قويم نوح ع نوح (مكرا كبارا لان الدعوة) اى دعوة الانبياء (الى الله تعالى مكر بالدعوة) اى قومه (لانه) اى الله تعالى وهو المدعو اليه (ماعد من البداية) وهى ما يبدون من الاصنام اذ لا ينكر احد وجود الحق وربوبيته وانما وقع الغلط في تعيينه واضافة ربوبيته فبعضهم اضافها الى اهلهم وبعضهم الى الاصنام او غير ذلك والانبياء يدعون قومهم من هؤلاء وهى البداية فلا عدم الحق من هؤلاء (فيدعى الى النسيان ادعو الى الله) وهو معبود بالحق (فهذا) اى الدعوة من البداية الى الغاية ذكر الاشارة باعتبار القول (عين المكر على بصيرة) لعلمهم ما يدعونه فكانت دعوة الانبياء وان كان مكرا لكونها على بصيرة حق واقع (فيه) يعنى لما دعا نوح ع قومه من البداية الى الغاية نبه (ان الامر له كله) لكون دعوته يشير ذلك وهو استغفروا ربكم حيث اضاف الرب الى كل واحد منهم اى استروا كل واحد منكم ربكم الخاص بكم فيه ان هوية الحق بالربوبية سارية في كل موجود ومكروا بسبب ذلك (فاجابوه مكرا كما دعاهم) يعنى لما نبه نوح ع في دعوته لقومه (مكرا) اجابوه مكرا كما دعاهم جزاء عن مكروه لانه وان دعاهم الى الله من حيث اسمائه لكنه نبه في دعوته ثبوت الحق في كل موجود فكان الدعوة من حيث الاسماء مخفية مستورة بهذا التنبيه فلما علموا منه ذلك مكروا فقالوا فالحق منا ومع اسمانا قمعن على دعوتك لم تركنا اسمانا بل نعبد الحق في صورة اسمانا لكون الحق ظاهرا في اسماننا فلم يعملوا دعوة التى بسبب التنبيه فاجابوه مكرا

(جاء المحدثي) للدعوة والمراد محمد عليه السلام وانما جاء بباء النبي اشارة الى ان الداعي هو الروح الظاهر في صورة الجسد المحدثي وهو الروح الحرفي المنسوب الى الروح الكلي لا الروح الكلية المحدثي (وتعلم هذا المحدثي قبل ان يؤمر بالدعوة ان الدعوة الى الله ما هي من حيث هو بته وانما هي من حيث اسمائه) فصدق الله فجا علم (فضال يوم نحسر المتقين الى الرحمن وفدا جاء بحرف الغاية وقرنها بالاسم فعرفنا ان العالم كان تحت حيلة اسم الهى اوجب) ذاك الاسم (عليهم) اى على اهل العالم كله (ان يكونوا) اى اهل العالم (متقين) اى حافظين محترزين عبادة غير هذا الاسم الا الهى من الاسماء التى تحت حيلة فما مكر قوم محمد مع الله لا امدام موجب المكر وهو التنبيه فى الدعوة الى هوية الحق فدعى قومه الى الله من حيث اسمائه بلا تنبيه الى هويته فما مكر فى الدعوة حتى اجابوه مكرًا بخلاف دعوة نوح مع ولو دعى قومه بمثل هذه الدعوة لاجابوه بلا مكره كم بين الدعوى وما لم الدعوة مثل ما علم محمد عاياه السلام فلا يدعوهم لادعاء محمد عاياه السلام فكاتب اجابة كل قوم بحسب دعوة بيده (فقالوا) بهم ابعض (فى مكرهم) مع نوح مع (لا تذرنا آلهتكم ولا تذرنا ودا ولا سواعا ولا بقوت ويعوق واسرا) كل ذلك اسماء الاصنام والآلهة شاملة اياها وانما قالوا ذلك (فانهم اذا تركوهم جهلوا من الحق على قدر ما تركوا من هؤلاء) وانما بهم الجبلة من هذا الترتل لانهم حصروا التقرب الى الله والعلم به فى الاصنام لذلك قالوا ما اعدهم الا ليقرّبونا الى الله فليس فى شأنهم عرفان بغير هذه الطريقة فلم يقبلوا دعوة النبي البتة حذرا عن الجهيل (مان للحق فى كل مصود وجها) وهم اسم جبرني من اسماء الله داخل تحت حيلة الاسم الجامع رب ذلك المعبود (امرته) اى وجه الحق (من عرفه) اى الحق وهو مرتبة الكمالين (ويجهله) اى الوجه (من جهله) اى الحق وهم 'يسرفون الحق' والوجه لكنهم قالوا ذلك عن جهل مكرًا وانما قال فى كل معبود ما يهل فى كل موجود مع ان وجه الحق لا يختص بالمعبود اشارة الى ان كل موجود معبود اما يستخسه او يستوحه

او يجنسه فاجلعت في حقهم الدعوة من عبادة الارباب الجزئية الى الاسم الجامع وجاء ذلك (في المحمدين وقضى ربك) فان رب محمد هو الاسم الجامع (الا تعبدوا الاياه) اى حكم بالعلم الازلى ان العبادة في اى معبود كانت لا يكون الا اياه لا الى غيره في الحقيقة وان كان الى غيره صورة فكانت العبادة في صورة الاصنام الى الله تعالى حقيقة والى الاصنام صورة بالنص الالهى لكن مثل هذه العبادة غير مقبولة عند الله بالنص الالهى كما ان العبادة لا تكون الا لوجه الله تعالى بالنص انما تولوا فثم وجه الله لكن الصلاة لا يجوز بالنص الا بالتولى الى الكعبة فاجاء نوح عم بمثل هذا الحكم حتى لا يصدقوه الاسماء الجزئية فان ربوبية الرب بحسب مربوبه (فالعالم بالله) اى بالاسم الجامع (يعلم من عبد) بضم العين (وفي اى صورة ظهر حتى عبد) فانه يرى الوجه المطلق اى الاسم الجامع في الوجه الخاص يعبده فيه واما الجاهل فعبادة عن جهله ولا يعلم اى شئ يعبده (و) يعلم (ان التفريق والكثرة) الاسماوية بالنسبة الى الاسم الجامع وهو قوله (قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن ايما تدعوا فله الاسماء الحسنى) كالأعضاء في الصورة المحسوسة وكالقوى المنوية في الصورة الروحانية) يبنى ان جميع الاسماء والصفات امور مجمعة في حضرة الذات الالهية كاجتماع اجزائنا في صورتنا المحسوسة وكاجتماع قوى ارواحنا في صورتنا من العقل والوهم والمفكرة وغير ذلك فمن شاهد حضرة الجمع فقد شاهد فيها جميع الاسماء مجمعة وعبد جميعها من حيث الجمعية لامن حيث الافراد فانه لا يصلح ان يكون معبودا فاذا كان كثرة الاسماء بالنسبة الى حضرة الجمع متصلة كاعضائنا لا امورا منفصلة (فاعبد غير الله في كل معبود) لان الاسماء حيثئذ عين المسمى من وجه ولا يعرف هذا الامن عرف الحق بالمشاهدة فاذا كان العبادة في كل معبود الى الله لا الى غير الله تعالى كانت مرتبة العابدين متفاوتة (فالادنى) اى فادنى العابدين مرتبة (من تخيل) بالبناء للفاعل (فيه) اى في معبوده (الألوهية) يبنى لا يعلم يقينا انه مظهر للاسم الالهى ولا يصدق انه اله بل تخيل (فلو لا هذا التخيل ما عبد

الحجر (ولا غيره) اذ لا سبب للعبادة لمثل هذا غير التخيّل لانه جاد لا تأثير له
 شئ اصلا يعلم عابده انه ليس بآله فاعبد الحجر الا للتخيّل (واهذا) اى
 اى ولاجل كون عبادة الحجر للتخيّل لا لغيره (قال الله تعالى لتبني الزمانا)
 للعابدين اليه (قل سمعوه فلو سمعوه لسمعهم حجرا او حجرا او كوكبا ولو قيل
 لهم من عبدتم لقالوا نعبدها) بالكرة لعدم علمهم ربهم الا بالتخيّل وزعمهم
 ان الارباب متفرقة لاجتماعهم في الحضرة الواحدة المعبودة لكل العابدين
 (ما كانوا يقولون) نعبد (الله ولا الاله) فلو لم يتخيّلوا الالهية لقالوا عند
 السؤال نعبد الله تعالى او نعبد الاله بالاسم الجامع المعروف والمعين للمعبودية
 لكل فاذا قالوا الها بالكرة المجهولة علمنا انهم ماعبدوهم الا للتخيّل الالهية
 (والاعلى) اى واعلى العابدين (ما تخيل) اى لا يتخيّل الالهية فيه (بل قال
 هذا محجل الهى يبنى تعظيمه) على كل احد كما اذا سئنا لم صليتم الى الكعبة
 قلنا هذه اعظم مظهر من المظاهر الالهية فمعظمناها لاجل ذلك فاما عبادتنا
 فلا يكون الاله في اى مظهر كان لامن حيث كونه في ذلك المظهر (فلا يقتصر)
 هذا العابد عبادة للحق في مظهر دون مظهر بل يعبده من حيث ظهوره
 في جميع المظاهر لعله بالله وباسمائه (فالادنى) اى ادنى العابدين (صاحب
 التخيّل) عطف بيان اذا سئل وقيل اذا كان حجرا لاي شئ عبدتم (يقول)
 في جوابه (ما نعبدهم الا ليقربوا الى الله زلفى) وهم المتركبون اى قربا
 (والاعلى العالم) بخبر عن مشاهدته على ما كان عليه الامر مخاطبا اصحاب
 التخيّل (ويقول انما الحكم اله واحد) ظاهر في جميع المظاهر لا آلهة متعددة
 متفرقة (فله اسلموا) اى اتقادوا واعبدوا (حيث ظهر) اى في اى مظهر
 ظهر لا لى غيره اذ لا اله غيره حتى يعبد فلا تقتصر مظاهره الى اسماءكم
 واعلموا ان جميع الاشياء كلها مظاهره واعبدوه من حيث ظهوره في جميع
 المظاهر * ولما فرغ عن ذكر ما وجب عليه اراد أن يشرع الى بيان اشارات
 نوح في دعائه لقومه واورد آية مناسبة لما قبلها في المعنى ليبنى عليها بيان
 اشاراته (وبشر المحبتين الذين خبت نار طبيعتهم) اى طفت (فقالوا لها

ولم يقولوا طبيعة) يعنى كانت طائفة من عباد الله طفت نار طبيعتهم بحيث لا يصدر منهم من الآثار الطبيعية شئ فظهر لهم من كل طبيعة الصفات الالهية والانوار الذاتية فغابوا عن طبائع الاشياء ولم يميزوا الاله والمألوه ولم يروا المألوه ولم يدركوا الطبايع فاذا سئلوا عنها اخبروا عن ما شاهدوه من انار الالهية فقالوا الهيا ولم يقولوا طبيعة اى حجرا او شجرا او غير ذلك من الطبائع ولا يقولون بحلى الهى يبنى تعظيمه اذ لم يروا غير الاله شيئا بغلبة بحلى الذات حتى اخبروا عن اسمائها واذا قالوا الهيا اشار نوح فى دعائه لقومه الى هذه الطائفة الشريفة وجمع فى الدعوة مع قومه المناسبة الصورية بينهما فى اسناد الالهية الى الطبائع فدل دعاؤه بالمفهوم الاول على المشركين وبالمفهوم الثانى على هذه الطائفة الشريفة يعنى هذه الدعوة تدل على كليهما بحسب الدلائل فلم يقل المحتنون الطبيعة بل قالوا الهيا وقد ضلوا كثيراً اى المحجورين من اهل العالم كاضلال من بعد الاصنام بقولهم لا تذر الهتك (اى حير وهم) اى اعطاهم حيرة الجهل بقولهم الهيا (فى تعداد الواحد بالوجوه والنسب) فلا يعلمون ان الههم واحد حقيقى والكثرة والفرقة كاعضائنا فى صورنا المحسوسة فتحيروا فى علمه فوقعوا فى حيرة بسبب استماع كلامهم فكانوا اى الخبيثين ظالمين بوجهين ظلم لانفسهم باطفاء مقتضيات انفسهم من الهوى بالمجاهدة وظلم لغيرهم بايقاعهم فى حيرة الجهل بسبب قولهم الهيا ولم يقولوا طبيعة فدعى لهم نوح بذلك على زيادة حيرتهم بالعلم بقوله (ولا ترد الظالمين لانفسهم) فكان المراد من الظالمين فى دعاء نوح هم الظالمون فى قوله فهم ظالم لانفسه لذلك وصف بقوله (المصطفين الذين اورثوا الكتاب) وهو قوله (ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فهم ظالم لانفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات) (فهم) اى الظالمون لانفسهم (اول الثلاثة قدمه على المقصد والسابق) فكان الظالمون لانفسهم اكل الناس واعرفهم فاشار نوح عليه السلام فى دعائه لقومه بلسان الذم الى هذه الطائفة فقال ولا ترد الظالمين (الاضلالا الاحيرة) فى العلم حتى لا يقولوا الهيا ولا يحيروا

القوم في تعداد الواحد بالوجود فدعاء نوح عليه السلام لهذه الطائفة ازدياد
 التحير في العلم بالله تعالى بصورة الضلال وهو ما دعى به (المحمدي) بقوله (زدني
 فيك تحييراً) فان ازدياد التحير في الله تعالى لا يكون الا عن زيادة علم وهو في حق
 الظالمين لا تقسم من امة محمد عليه السلام بلسان المحمدي وجاء ما اشار نوح ع
 في حق قوم موسى في قوله (كلما اضاء لهم) اي كلما تجلى الله تعالى لهم باسمه النور
 (مشوا فيه) اي ذهبوا علماً بسبب ضياء هذا النور الى حضرة جنابه (واذا اظلم
 عليهم) اي اذا قبض منهم ضياءه وخفي عليهم لظهور التجلي الجلالى عليهم
 (قاموا) حيارى فكلمنا ازداد علمهم از دادت حيرتهم هكذا حالهم الى آخر
 عمرهم كل ذلك اول الثلاثة من كل امة لا يختص امة دون امة فلما انجز كلامه الى
 الحيرة وكان مقام الحيرة اعلى المقامات واشرفها شرع الى بيان مرتبة الحائر
 واحواله فقال (الحائر له الدور والحركة الدورية حول القطب) وهو الذي
 مدار الوجود عليه وهو الحقيقة المحمدية قطب العالم فالوجود دوري فاذا دار
 الحائر حول القطب (فلا يبرح منه) اي لا يزال ولا ينفك من القطب لانه
 اينما تولى يرى وجه الله تعالى في دائرة الوجود ويرى ان مطلوبه معه في كل
 موجود وهو مقام الواصلين من اهل الله تعالى (وصاحب الطريق المستطيل
 مائل خارج عن المقصود طالب ماهو فيه) اي نفسه في خارج وزعم انه يوصل
 الى مطلوبه مجرداً عن المظاهر فهو صارف عمره فيما لا يمكن حصوله (صاحب
 خيال اليه) اي الى الخيال (غايته) فهو واصل الى ما يخيله نفسه لا الى مطلوبه
 (فله) اي لصاحب الطريق المستطيل (من والى وما بينهما) اي له ابتداء
 وانتهاء ومسافة قابضة من نفسه وانتهاء الى خياله ومسافة ما بينهما
 فلا يصل الى مطلوبه بهذا الطريق وهو طريق العابدين من اهل الظاهر فهم
 ليسوا من الحائرين الذين نحن في بيانه (وصاحب الحركة الدورية لا بد له)
 في حركته (فيلزمه من) نصب باختيار (ولانهاية له) لمشاهدة مطلوبه في كل
 مظهر ولانهاية للمظاهر فلا غاية لصاحب هذه الحركة (فتحكم عليه الى) كناية
 عن الانتهاء (فله) اي لصاحب الحركة الدورية (الوجود الاتم) اي الاحاطة

بمراتب الوجود كلها وشاهد مقصوده فيها (وهو المؤثر في جوامع الكلم والحكم) وهو محمد عليه السلام فقام الحيرة جامع لجميع الحقائق الالهية والحكم الربانية فاشار نوح عم في دعائه الى هذا المقام بقوله الا ضل الانم رجيع الى الاشارات بقوله تعالى في حق قوم نوح عم (مما) اى من اجل (خطيئاتهم فهمى التى خطت) اى ساقط بهم) وهى مجاهداتهم فى السلوك بالتمدى حدود الله تعالى باوامر انفسهم (ففرقوا) بسبب ذلك (فى بحار العلم بالله وهو) اى بحار العلم (الحيرة فادخلوا ناراً) اى نار الحيرة (فى عين الماء) وهو العلم وجاء كون النار فى الماء (فى المحمدين واذ البحار سمجرت سمجرت التور اذا وقده) فكان المحمديون داخلين نار آفى بحار العلم بالله فاذا ادخلوا ناراً فى عين الماء (فلم يمجداوا) هذا القوم فى وقت ادخالهم النار فى عين الماء (لهم) اى لانفسهم (من دون الله انصاراً فكان الله) تعالى فى ذلك الوقت (عين انصارهم) لانهم لم يروا فى ذلك المقام الا آثار الالوهية لانهم يشاهدون الحق فى جميع المظاهر فلم يروا غير الله شيئاً وهذا هو معنى العناية فاذا كان الله عين انصارهم (فهلكوا فيه) اى فى الله تعالى (الى الابد) فلم يخرجهم من هذا المقام الى عالم بشريتهم (فلو اخرجهم الى السيف) بكسر السين (سيف الطبيعة) اى الى ساحل طبيعتهم (نزل بهم عن هذه الدرجة الرفيعة) لغية محبوبهم بظهوره الطبايع (وان كان الكل) اى وان كان كل واحد من العالم مختصاً (لله) (و) قائماً (بالله بل) كل واحد منهم فى نظر هذا الشخص (هو الله) لغية شئنة الاشياء بظهور نور الحق كخفاء النجوم بطلوع الشمس فلا اثر ولا نور ولا وجود للنجوم عند من نظر الى الشمس لا فى الواقع او بحذف المضاف اى هو مظهر الله (قال نوح عم) فى دعائه (رب ما قال لهى فان الرب له الثبوت) فى الربوبية (والاله يتنوع بالاسماء وهو) اى الاله (كل يوم هو فى شأن) الشأن والحال لانثبوت له (فازاد بالرب ثبوت التكوين اذ لا يصح الا هو) اى لا يصح التزكى فى السلوك الا بالثبوت فى التكوين وهو التكوين فى الاسماء وهو اعلى من التحكين فيها فالتجاء نوح عم فى دعائه الى ما يعطى هو هذا المقام له اذ لا يقضى الله تعالى

حاجته الا على ايدى هذا الاسم (لا تذّر على الارض يدعوا عليهم ان يصيروا
 في بطنها) لئلا يضلوا عباد الله ويصلوا الى مطلوبهم في بطن الارض وجاء
 كون الحق في بطن الارض وفي بطن جميع الاشياء (في المحمدى لوديتم بحبل
 ليهبط على الله له ما في السموات وما في الارض) فاذن كان الحق في بطن الارض
 المذرى والصورى (فاذا دقت فيها) بالوت الارادى (فانت فيها) مع الحق
 (وهى ظرفك) فاشار نوح عم الى هذا المقام الا على والى اهله من المؤمنين كما
 اراد بالمفهوم الاول الكافرين وجاء دقتك في الارض والاخراج منها
 بعد الدفن في قوله تعالى (وفيها) اى في الارض (نعيكم) بالوت الارادى
 ليوصلكم الى (ومنها نخرجكم تارة اخرى) حتى تظهرونى وترشدون
 عبادى الى واليه اشار بقوله (لاختلاف الوجوه) فان الاعداد لها وجه
 والاخراج له وجه فاختلاف الوجوه اقتضى ذلك ثم رجع الى آية نوح عم فقال
 (من الكافرين) اى لا تذّر على الارض من الكافرين (الذين استغشوا ثيابهم)
 اى الذين سترتوا وجوداتهم بوجود الحق (وجعلوا اصابعهم فى آذانهم)
 وجعل الاصابع فى الاذان فى حقهم عبارة عن مباشرة اسباب افعالهم قويمهم
 الظاهرة حتى لا يسموا غير الحق كما ان الكفار تعصموا حتى لا يسموا الحق
 وانما فعلوا ذلك (طلباً للستر) اى لاجل طلبهم الستر من دعوة نوح عم فالؤمنون
 طلبوا ستر وجودهم بوجود الحق فى الارض المنصوية وهى باطن الملك كالها كما
 ان الكافرين طلبوا ستر وجوداتهم بوجود الحق فى الارض العسورية فبحلى الله
 لهم بالقهارية وانما طلبوا الستر (لانه) اى لان نوحاً (دعاهم ليغفر لهم والغفر
 الستر) فهمموا منه كل واحد منهم على حسب ما يليق بحالهم فطلبوا الستر على
 حسب فهمهم فدعا عليهم على حسب طلبهم (دياراً) اى لا تذّر من طالب الستر
 من المؤمنين والكافرين احداً (حتى تم المنفعة كما عمت الدعوة) المؤمنين
 والكافرين فان منفعة الدعوة الايصال الى المدعو اليه وهذه المنفعة وان حصلها
 الكفار لكن لم تنفع لمدعوها فى آوانه فلما دعا نوح عم من الله استهلاك قومه
 عرض على الله تعالى سبب دعائه عليهم فقال (انك ان تذّرهم اى تدعهم وتتركهم)

على حال بشرتهم على الارض (يضلوا عبادك اى يحبروهم ويخرجوهم
 من العبودية الى ما فيهم من اسرار الربوبية فينظرون انفسهم) بسبب
 خروجهم من عبوديتهم (ارباباً بعد ما كانوا عند قوسهم عبيداً)
 فاذا كان كذلك (فهم السيد الارباب ولا يلدوا اى ما ينتجون ولا يظهرون
 الا فاجراً اى مظهراً ماستر) على البناء للقول اى مظهراً ماستره
 الحق من الربوبية في مظاهره (كفياراً اى سياراً مظهر بعد ظهوره
 فيظهرون ماستر) من الربوبية (ثم يسترونه بعد ظهوره) بحسب اقتضاء
 المقامين من الربوبية والعبودية يعنى تكلموا تارة عن وحدة الوجود وآثارها
 واحكامها من الربوبية ويظهرون للسامعين اسرار الربوبية فيهم وتارة تكلموا
 من الكثرة والعبودية (فيحار الناظر) السامع لكلامهم (فلا يعرف) الناظر
 (قصد الفاجر) اى قصد المظهر ماستر الحق من الربوبية (في فجوره) اى في اظهاره
 سر الربوبية (ولا الكافر في كفره) ولا قصد الساتر في ستره (والشخص
 واحد) والحال ان المظهر والساتر واحد كيف يناقض نفسه فلما دعاهم
 الى الله تعالى ليغفر لهم اى ليستر لهم ودعا عليهم بالستر دعا لنفسه ولا تبعاه
 بالستر وهو عين مادعاهم اليه فتوح عم ما اراد لغيره شيئاً الا ما يريد لنفسه فكان
 دعاؤه عليهم لله تعالى لالمرادات نفسه من الانتقام وغيره ولو كان لمراد لنفسه
 لما دعا لنفسه بمثل مادعا عليهم بقوله (رب اغفر لى اى استر لى واستر من اجل)
 عطف تفسير لقوله استر لى اى استر ذاتى من اجل بانوار ذاتك حتى تهلك
 فيك ابداً كما يهلك القوم فيك ابداً بدعائى عليهم فدعا كلهم بالستر لثلاث
 يضلوا عباده ودعا لنفسه بالستر كي يجهل قدره لان مجهول القدر من اجل
 علو المرتبة (فيجهل مقامى وقدرى) بحيث لا يطلع احد غيرك على مقامى
 ولا يصل اليه (كما جهل قدرك في قولك وما قدروا الله حق قدره) فدعا لنفسه
 من الله تعالى مقاماً مختصاً له حتى المحمدية فيه بحيث لا يسمه غيره وذلك
 من علو همة نفسه (ولوالدى) من كنت نتيجة عنهما وهما العقل والطبيعة
 ولن يدخل بيتى اى قلبى) وهو القوى الروحانية (مؤمناً اى مصداقاً بما يكون

فيه) اى فى القلب (من الاخبارات الالهية وهو) اى ما يحصل فى القلب
 (ما حدثت) اى اخبرت به (انفسها) اى انفس النفوس وثابت الغمير
 باعتبار النفوس (وللمؤمنين من القول والمؤمنات من النفوس ولا ترد
 الظالمين) مأخوذ (من الظلمات اهل الغيب) عطف بيان للظالمين (المكشفين
 خلف الحجب الظلمانية الابصار) اى هلاكاً فيك فاذا هلكوا (فلا يعرفون
 نفوسهم لشهودهم وجه الحق دونهم) اى من دون انفسهم وما اشار اليه
 نوح عم فى دعائه بالتار (جاء فى الحمد بين كل شئ هالك الا وجهه والتبار
 الهالك) فالظالمين ههنا غير ما ذكر فى الاول وهذا اعلى من الاول لذلك
 دعا فى حق الاول بزيادة الحيرة بقوله الاضلالاً اى حيرة فهم المتحيرون
 والحيرة من بقاء الوجود وفى الثانى بزيادة الهلاك بقوله الابصار فهم الهالكون
 المتخلصون عن قيد الحيرة اذ لا وجود لهم بسبب هلاكهم فى الله فهم اعلى
 من الاول فى مقام الفناء وان كان الاول اعرف فى مقام العرفان (ومن اراد
 ان يقف بتمامه على اسرار نوح عم فعليه بالترقى فى فلك يوح) وهى الشمس (وهو)
 اى الوقوف على اسرار نوح عليه السلام او فلك يوح مذكور (فى النزلات
 الموصلية لنا) فان ما ذكرته من اسراره ثم لم يذكر ههنا

فصل حكمة قدوسية فى كلمة ادريسية

اى حكمة قدوس الله تعالى عن كل ما لا يليق بمحضته مودعة فى روح هذا
 النبي وفى التقديس مبالغة ليست فى التسليم فتزبه ادريس عليه السلام اشد
 من تزبه نوح عليه السلام لذلك لم ينم ستة عشر سنة ولم يأكل حتى بقى عقلاً
 مجرداً وخالط الارواح المجردة والملائكة ورفع الله مكاناً علياً (ولما كان العلو
 من لوازم التقديس وكان معرفة التقديس على التفصيل موقوفة على معرفة
 العلو) قال الله تعالى (فى حق ادريس) ورفعه مكاناً علياً (شرع فى بيان العلو
 فقال (العلو) بتشديد الواو) نسبتان لا يمكن تصوير العقل بدون اضافته الى
 شئ آخر لكون النسبة جزءاً من مفهومهما (علو مكان وعلو مكانة فعلو المكان)

قوله تعالى في حق ادريس عليه السلام (ورفضاه مكاناً علياً واعلى الامكنة) بعلو المكانة (المكان الذي يدور عليه رضى عالم الافلاك فهو فلك الشمس وفيه مقام روحانية ادريس عم ومحتسبة افلاك وفوقه سبعة افلاك وهو) اى فلك الشمس (الحامس عشر) وهو قلب الافلاك لذلك كان وسط الافلاك (والذي فوقه فلك الاحمر وفلك المشتري وفلك كيوان وفلك المنازل وفلك الاطلس) المتحرك بالحركة اليومية (فلك البروج) عطف بيان لفلك الاطلس (وفلك الكرى وفلك العرش والذي دونه فلك الزهرة وفلك الكاتب وفلك القمر واكرة الاثير واكرة الهواء واكرة الماء واكرة التراب) وتقصيل ذلك مبين في علم آخر ولذلك اكتفى بذلك الاجمالى ولم يفصلاها بقيناه على ذلك (فن حيث هو) اى فلك الشمس (قطب الافلاك هو) اى ادريس (رفيع المكان) الذى اعلى الاماكن بعلو المكانة فكان ادريس عالياً بعلو المكان لا بعلو المكانة اذ المكانة توصف لمكانة لاله اذ ما ثبت بالنص الالهى لادريس عم لا علو المكان لا علو المكانة ولا يلزم من ثبوت علو المكانة لمكانة ثبوتها له فلم يثبت له علو المكانة بالنص (واما علو المكانة فهو لنا) بالنص الالهى (اعني المحمدين قال الله تعالى واتم الاعلون والله معكم في هذا العلو وهو تعالى عن المكان لا عن المكانة) ولما قال والله معكم علمنا ان المراد من قوله واتم الاعلون اثبات علو المكانة لنا لتعاليه عن المكان دون المكانة ولو كان المراد علواً بالمكان لزم اثبات ماهو من خواص الاجسام للحق تعالى عن ذلك فعلموا الحق لا يكون الا بالمرتبة وعلونا قد يكون بالمكان وقد يكون بالمكانة وقد يكون بهما (ولما خافت نفوس العمال منا) يعنى لما علم الله تعالى ان نفوس العمال خافت بسبب هذه الآية ان لا يكون لهم نصيب من العلو المكافى لانه لما اتبع الخطاب بقوله والله معكم علموا ان ليس المراد العلو المكافى الذى نتاج اعمالهم فكانوا خارجين عن الخطاب فضاعت اعمالهم فخافوا فلما خافوا (اتبع المية بقوله ولن يترك اعمالكم) لازالة خوفهم وتسليمهم فالعمل يطلب المكان كما في ادريس عم تبدلت بشريته بالرياضات والاعمال الصالحات حتى رفعه الله مكاناً علياً جزاء عن اعماله ولم يكن له علو المكانة لما ان ذلك بالقضاء

في الخلق وادريس عم لم يكن له الفناء الذي يوصل الى التوحيد الذاتي المحمدي
 هذا في حال حياته واما في الآخرة فقد جمع الله له الرفعتين فاجمع الله بين الرفعتين
 الا لمن كان علماً وطاملاً (فالعلم يطلب المكانة والعمل يطلب المكان) فمن كان
 علماً بالعلم فله علو المكانة ومن كان علماً بالعمل فله علو المكانة (فجمع) الله (لنا
 بين الرفعتين بالنسبة الى علو المكانة بالعمل وعلو المكانة بالعلم) هذا الجمع في الدار الآخرة
 فان علو المكانة يختص بولاية الامر وان كان اجهل الناس فقلنا ان العمل يطلب
 علو المكانة في الآخرة وعلماً ان العلم يطلب كذلك فاما علماً منا في الدار الآخرة
 بعلو المكانة فهو على بعلو المكان اذ لا يحصل العلم الحاصل من الفناء في الله الا بالعمل
 الموجب له الا المجذوبين وليس كل من كان علماً بالمكان علماً بالمكانة كالزهاد
 قائمهم في اعلى الجنان وليس لهم علو بالمكانة لان اصحابهم لا يطلب العلم بالله بل
 لطلب المكان الملقى فاعطى الله مرادهم على حسب طلبهم * ولما قالوا الله معكم اثبت
 لنفسه ما اثبت لنا وهو العلو بالمكانة فجعلنا شريكاً نفسه في اسمه الملقى فكان علوه تبعاً
 بالمكانة كعلونا فلزم تنزيه اسمه عن الاشتراك فاورد الشيخ آية التنزيه بقوله
 (ثم قال تنزيهاً للاشتراك بالمعية سمح اسم ربك الاعلى عن هذا الاشتراك
 المنعوى) اى الاشتراك الذاتي بمعنى ان العلو كما ينسب الى الله تعالى لذاته كذلك
 ينسب الى المكانة لذاتها وهذا هو المفهوم من الآية السابقة فلما قال سمح اسم
 ربك الاعلى علم ان علوه تعالى لذاته وعلو الموجودات كلها لالذاتها بل العلو له
 تعالى كله حيث ظهر وغيره على بعلوه فلا يقع اشتراك غيره معه في علو الاشتراك
 المنعوى بل الاشتراك في العلو لا يكون الا لفظاً (ومن اعجب الامور كون
 الانسان اعلى الموجودات اعنى الانسان الكامل) وهو روح الاعظم المحمدي
 تظهر للاسماء (وما ينسب اليه العلو الا بالنتيجة اما بالنسبة (الى) علو (المكان)
 (واما بالنسبة (الى) علو (المكانة) فهي المنزلة لان العلو نسبة ولا يظهر نسبة الى شئ
 الا بالاضافة الى شئ آخر له علو فاجتهد العلو في شئ الا بالتبع الى علو المكان او الى
 علو المكانة واذا كان الانسان مع كونه اعلى الموجودات يحتاج في ظهور علوه الى
 المكان والمكانة اذ لا ينسب اليه العلو الا بعد الظهور بالعلو فلا يظهر العلو في شئ

الا بالنسبة الى المكان او المكانة (فإكان علوه لذاته) وهو الله تعالى وحده لا يشترك فيه معه غيره (فهو العلى بعلو المكان) اى كما انه ينسب اليه العلو الذاتى من غير اضافة وتبعية الى شئ كذلك ينسب اليه تبعية المكان (والمكانة) فيقال وهو العلى بعلو المكان والمكانة كما يقال هو العلى بعلوه الذاتى ومعنى علوه بعلو المكان والمكانة كونه تعالى تابعا ليهما فى اظهار هذا الاسم فيهما ليكونا دليلين على علو الذاتى فعلو المكان دليل على علوه الذاتى من حيث الظاهر فنستدل به بانه ما كان عليا فى الظاهر الا وهو اثر من علوه الذاتى فهو على بالذات على كل ظاهر وعلو المرتبة دليل على انه لاعلى فى الباطن من المراتب الا وهو على بعلوه فالعلو للمكانات اختصاص من الله تعالى يعطى الله لمن يشاء لاظهار كمالات هذا الاسم منه لا من مقتضيات الطبيعة (فالعلو لهما) من حيث الظهور وان كان الله بحسب الذات ومعنى اتباع الحق فى العلو الى المكان والمكانة توجهه اليهما فى اظهار هذا الاسم فبهذا المعنى يجوز أن ينسب اليه العلو المكانى واليه اشار بقوله فإكان علوه لذاته فهو العلى بعلو المكان ولم يقل فهو العلى بالمكان لان فيه اثبات الجلوس تعالى عن ذلك فلا يتعالى عن علو المكان بل يتعالى عن نفس المكان و اشار اليه فيما سبق بقوله وهو يتعالى عن المكان ولم يقل يتعالى عن علو المكان (فعلو المكان) للحق ثابت بالنص الالهى (كالرحمن على العرش استوى) اى اظهر علوه الذاتى يجعل هذا المكان تحت تصرفه وقدرته (وهو) اى العرش (اعلى الا ما كن) لانه ليس فوقه مكان فكان علو العرش بعلو المكان وعلو فلك الشمس بعلو المكانة فهو العلى بعلو هذا المكان الاعلى مع انه العلى بالعلو الذاتى (وعلو المكانة) ثابت لله ايضا بالنص وهو كقوله تعالى (كل شئ هالك الا وجهه) لان هلاك كل شئ وبقاء ذاته تعالى مرتبة ليس فوقها مرتبة وكذلك قوله تعالى (واليه يرجع الامر كله) اذ رجوع الامر كله اليه مرتبة عظيمة وكذلك (اله مع الله) اذ الانفراد بالالوهية مرتبة رفيعة ليس فوقها مرتبة وكما ان علو المكان ثابت لله بالنصوص كذلك فى حق

المخلوق ثابت بالتصوم فشرع في بيان ذلك بقوله (ولما قال تعالى ورفضناه مكاناً علياً) على ما هو غيره من الامكنة (فجعل علياً لنا للمكان) صرفاً منه ان العلو ليس له ذاتياً لانه لا يعم مع اشراك الاماكن في حد المكان علياً ان علوه لمرتبة عند الله تعالى للمكانية المكان والالكان لكل مكان فعلوا فلك الشمس لمرتبة هي قطبية للافلاك فالعلو لمرتبة القطبية اصالة وللمكان تبعاً وجواب لما قولنا عرفنا او علمنا حذف للعلم به (واذ قال ربك للملائكة اني جاعل في الارض خليفة فهذا علو بالمكانة) لان الخليفة على من استخاف عليه فكان علوه ليكون خليفة لا يكونه انساناً (وقال في الملائكة استكبرت ام كنت من العالمين فجعل العلو للملائكة) فعلنا منه ان العلو لهم لا لكونهم ملائكة (فلو كان لكونهم ملائكة لدخل الملائكة كلهم في هذا العلو) ولم يعمهم هذا العلو (فلما لم يعم مع اشراكهم في حد الملائكة عرفنا ان هذا علو المكانة عند الله وكذلك الخلفاء من الناس) لا يكون علوهم الحاصل بالخلقة ذاتياً لانه (لو كان علوهم) الحاصل لهم (بالخلقة علوا ذاتياً) لطبيعتهم (لكان) ذلك العلو حاصل (لكل انسان) ولم يعم ذلك العلو لكل انسان (فلما لم يعم عرفنا ان ذلك العلو للمكانة) * ولما فرغ عن بيان علو المكان والمكانة شرع في بيان العلو الذاتي بقوله (ومن اسمائه الحسنى العلى على من وماتمه الاهو) لانه من اسمائه الذاتية فلا يستدعى بالاضافة فاذا كان علياً وماتمه غيره (فهو العلى لذاته او) هو العلى (عن ماذا) اى عن اى شئ اكتسب العلو (وما هو) اى ليس ذلك الشئ (الاهو) الا عين الحق لا غيره فاذا كان ما استفاد الحق منه العلو عين الحق (فعلوه لنفسه وهو) اى الحق (من حيث الوجود عين الموجودات) وان كان كل واحد منهما ممتازاً بالوجوب والامكان فلا يكتسب العلو عن غيره ففني كون الحق من حيث الوجود عين الموجودات اتحاده في حقيقة الوجود كاتحاده في العلم والقدرة وغير ذلك فكان الاتحاد من جهة واحدة لا مطلقاً وانه محال

فاذا كان الحق من حيث الوجود عين الموجودات (فالمسمى محدثات)
 من حيث الوجود (هي العلية لذاتها وليست) من حيث الوجود
 (الالهو) اى الاعين الحق (فهو) اى الحق (العلى لا علو اضافة)
 اذ المضاف ليس الاعين المضاف من حيث الوجود فكل موجود من هذا
 الوجه فهو العلى لا علو اضافة وانما كان الحق من حيث الوجود عين الموجودات
 (لان الاعيان التى لها العدم الثابتة فيه) اى فى العدم (ما شئت راحة من الوجود)
 (فهمى) باقية فى العدم بعد ظهور الموجودات (على حالها) الاول من غير تغيير
 فالاعيان هي المراتب المتمايزة المعلومة لله تعالى فى عله الازلى لا تزال ان تكون
 معلومة ابدأ (مع تعدد الصور) اى مع تكرر الصور (فى الموجودات)
 فالوجود حقيقة واحدة فهو بالاصالة لذات واحدة فهمى ذات الواجب
 الوجود فالذات واحدة والوجود حقيقة واحدة فما كان الموجود الحقيقى
 الا واحداً حقيقياً فى الموجودات انعكاس ذلك الموجود الحقيقى فى المراتب
 المعلومة وعكس الشيء عين ذلك الشيء كصورك فى المرايا المختلفة مع انك
 واحد وهى عينك وهذه الكثرة لا وجود لها وهى نسب يحصل من ظهورك
 فى المرايا المختلفة (والعين) اى الموجود الحقيقى (واحدة من المجموع) اى
 كان من جملة الموجودات التى هى عكسها وكان من حيث الوجود ثابتاً
 (فى المجموع) لا خارجاً عنها فما كان الموجود الحقيقى فى جملة الموجودات الا
 واحداً (فوجود الكثرة فى الاسماء) اى فى مظهر الموجود الحقيقى (وهى) اى
 الاسماء (النسب) اى نسبة الذات الواحدة الى المراتب المعلومة (وهى) اى
 النسب (امور عديمة) لا وجود لها فى الخارج (وليس) الموجود بالوجود
 الحقيقى فى الموجودات (الا العين الذى هو الذات) الالهية الظاهرة فى مرايا
 الاعيان (فهو) اى الحق (العلى لنفسه لا بالاضافة) اذ لا غير حينئذ حتى اضيف
 اليه (فما فى العالم من هذه الحيثية علو اضافة) اذ الاضافة تقتضى التغير ولا تغاير
 من هذه الحيثية ومن هذه الحيثية الوجود للحق وانك مرآة واما اذا كان
 الوجود لك والحق مرآة فله حكم آخر واليه اشار بقوله (لكن الوجوه

الوجودية متفاضلة) بعضها على بعض فان محمداً عليه السلام وجه من الوجوه
 الوجودية متفاضل على سائر المخلوقات فالحق هو العلى بالاضافة على ما تفاضل
 عليه محمد عليه السلام (فعلوا الاضافة موجود في العين الواحدة) وهى ذات
 الحق (من حيث الوجوه الكثيرة) وهذا باعتبار القيرية فكان الموجودات عينه
 من وجه وغيره من وجه واليه اشار بقوله (لذلك) اى لاجل هذين الاعتبارين
 (نقول فيه) اى فى حق الحق (هو) اى الحق عين جميع الموجودات من حيث
 الوجود (لا هو) اى ليس الحق عين الموجودات من حيث الوجوه الكثيرة
 وكذلك (انت) اى الموجودات عين الحق من حيث الاحدية الذاتية (لانت)
 اى الموجودات ليس عين الحق من حيث التبعينات الخلقية وقد اورد على هذا
 المعنى نقلاً عن كبار الاولياء فقال (قال الخراز رحمه الله وهو وجه من وجوه الحق
 ولسان من السنة) اى وجوده وجه من وجوه وجود الحق ولسانه وجه
 من وجوه السنة الحق (ينطق) اى يخبر بلسان الحق (عن نفسه) اى عن مرتبته
 ومقامه فى رتبة العلم بالله (بان الله لا يعرف الا بجمع بين الازداد فى الحكم عليه)
 اى على الله (بها) اى بالازداد ثم بعد ذلك حكم عليه بالازداد فقال (هو
 الاول والاخر والظاهر والباطن) وهذا حكم عليه بالازداد واما جمع
 فقد اشار اليه بقوله (فهو عين مظهر وهو عين مابطن فى حال ظهوره)
 فقد جمع الظاهر والباطن من جهة واحدة وهى حال الظهور (وأنعم) اى
 وما فى العالم (من يراه غيره) اى من رى الحق غير نفسه اذ كل من راه فهو عين
 نفسه (وأنعم من يطن) الحق (عنه فهو ظاهر لنفسه باطن عنه وهو المسمى
 ابو سعيد الخراز) من هذا الوجه (وغير ذلك من اسماء المحدثات) اذ المسمى
 باسماء المحدثات حينئذ عين الحق كما ان الصور المختلفة الحادثة فى المرايا باى اسماء
 سميتها لا يسمى بها الا صاحب هذه الصور لان ما يسمى بهذه الاسماء عين صاحب
 هذه الصور فذات الخراز اسم الله تعالى ودليله فهو المسمى والمدلل ابو سعيد
 الخراز والاسم اى اللفظ الدال على الخراز دال على ما دل عليه الخراز عند العارف
 بالله وبإسمائه وهذا لسان الوحدة عبر الخراز عند انكشافها بهذه العبارات

وبعد قول الحراز سرع في بيان الاضداد واحكامها بقوله (فيقول الباطن اذا قال الظاهر انا ويقول الظاهر اذا قال الباطن انا) ينى اذا قال الواحد المتكلم وهو الله تعالى هو الظاهر قال ذلك المتكلم لامن جهة بطونه واذا قال ذلك المتكلم هو الباطن قال هو لامن جهة ظهوره فقد حكم المتكلم على نفسه بالاضداد بالجمع بينهما بقوله هو الاول والاخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم (وهذا الحكم في كل ضدو) الحال ان (المتكلم) بهذا الكلام (واحد وهو) اى المتكلم (عين السامع) اذ لا غير في هذه الجمعية فالسامع والمتكلم واحد واورد على اثبات هذا المعنى قول الرسول عليه السلام ليسهل فهمه على الطالبين بقوله (يقول النبي ع وما حدثت به انفسها) الحديث قل (ان الله مجاوز عن امتي ما حدثت انفسها ما لم يتكلم او يعمل ففهي) اى النفس (المحدثه) اى تتكلم وتغير (السامعة حديثها) اى كلامها (العالمة بما حدثت به نفسها و) (الحال ان) العين واحدة وان اختلفت الاحكام (عليه) ولا سبيل الى جهل مثل هذا فانه اى الشأن (يعلم كل انسان من نفسه) بسبب مراجعته الى وجدانه فاذا ثبت هذا الحكم فى الانسان (وهو) والحال ان الانسان (صورة الحق) ثبت فى الحق وهو استدلال من الاثر الى المؤثر ولزيادة تفصيل هذا المعنى وايضا حه اورد العدد فقال (فاختلطت الامور) بعضها مع بعض (وظهرت الاعداد بالواحد) اى بوجود الواحد (فى المراتب) المعلومة فاوجد الواحد العدد) وهو ينظر لايجاد الحق العالم (وفصل العدد الواحد) وهو نظير لتفصيل العالم الحق واحكامه واسماؤه اذ الواحد اوجد بتكرره العدد والعدد يفصل الواحد فى المراتب المعلومة مثل الاثنين والثلاثة فكانت مراتب العدد كله مراتب الواحد يظهر فيها بتكرره فهو عين واحدة يختلف عليها الاحكام بحسب المراتب فان صورة الثلاثة مثلا واحدة ومادته وهى تكرر الواحد والكثرة معدومة فى الخارج فلا موجود فى الخارج الا عين واحدة (وما ظهر حكم العدد) وهو تفصيل الواحد (الا بالعدد) لانه

عرض غير قائم بنفسه يقتضى محلاً يقوم به وهو الجوهر (والمعدود منه عدم) اي معدوم في الحس (ومنه موجود) فيه (فقد يعدم الشيء من حيث الحس وهو موجود من حيث العقل) فلا يقتضى العدد اظهر حكمه الا المعدود سواء كان موجوداً في الحس او في العقل فالاعيان وهي الصورة العلمية بمنزلة العدد فما ظهر حكمها الا بالموجودات الخارجية او بالموجودات التي لا وجود لها في الخارج (فلا بد من عدد) يفصل الواحد في المراتب المعلومة (ومعدود) يظهر حكم العدد (ولا بد من واحد ينسب) اي يوجد (ذلك) العدد (فينشأ) اي يوجد ذلك الواحد تفصيلاً (بسيبه) اي بسبب ذلك العدد فظهر به كيفية ايجاد الحق الاشياء فاذا كان الواحد وجد العدد يفصله ففيه اعتباران (فان كان كل مرتبة) اي فان اعتبرنا ان كل واحد (من) مرتبة (العدد حقيقة واحدة) متميزة عن الاخرى (كالسعة والعشرة مثلاً الى ادنى والى اكثر الى غير نهاية ما هي مجموع) اي ليس هذه المراتب بمجرد جمع الاحاد فقط بل ينضم اليها ما به الامتياز (ولا ينفك عنها) اي عن هذه المراتب (اسم جمع الاحاد) اذ هو ما به الاتحاد (فان الاثنين حقيقة واحدة والثلاثة حقيقة واحدة بالغا ما بانفت هذه المراتب) لا ينفك عنها جميع الاحاد مع امتياز كل واحدة منها عن الاخرى فهذا نظير اعتبار الحق مع الخلق وجزاء الشرط مخدوف لدلالة قوله ما هي مجموع فهي حقائق مختلفة (وان كانت) اي وان اعتبرنا انها (حقيقة واحدة) مع قطع النظر عن ما به الامتياز (فما) اي الذي هو (عين واحدة منهن عين مابق) وهذا نظير اعتبار الحق بلا خلق فكان الاثنين عين الواحد والثلاثة عين الاثنين فكل المراتب عين الواحد وعين الاخرى وليس هذا الاعتبار اعتباراً محضاً بل هو مطابق بما هو الامر عليه وعلى كلا التقديرين (فالجمع يأخذها) اي يأخذ عيناً واحدة كالواحد (فيقول بها) اي يتكلم بتلك العين الواحدة قاله لاصلة (منها) اي ابتداء تكلمه من هذه العين الواحدة (ويحكم) الجمع (بها) اي بهذه العين الواحدة (عايها) اي على هذه العين الواحدة فاذا كان المأخوذ عيناً واحدة والقول بها

ومنها والحكم بها عليها فلا شيء في كل مرتبة خارجاً عنها فكانت العين
 الواحدة موضوعة ومحمولة في كل مرتبة فاللوضوع عين المحمول والمحمول
 عين الموضوع فما كان محكوماً عليه بالاثنتين والثلاثة والاربعة الى غير النهاية الا
 عيناً واحدة فهي المسمى باسماء المحدثات بحسب المراتب وهو قول
 الخراز فالعين الواحدة تسمى واحدة في مرتبة واثنين في مرتبة وثلاثة
 في مرتبة واربعة في مرتبة وهكذا في كل مرتبة فما تجرى هذه الاحكام
 المختلفة الاعلى عين واحدة (قد ظهر في هذا القول) اي في قوله فالجمع بأخذها
 (عشرون مرتبة) مفردة وهي مرتبة الواحد ومرتبة الاثنين الى العشرة
 وعشرون وثلثون واربعون وخمسون وستون وسبعون ومائة وتسعون
 ومائة والف (فقد دخلها التركيب) اي دخل فيما بينها التركيب نحو واحد عشر
 واثني وغير ذلك فلي كلا التقديرين (فما تنفك) اي ما تزال (تثبت عين ما)
 اي عين الذي (هو منفي عندك لذاته) فانك اذا قلت واحداً فقد اثبت الواحد
 واذا قلت اثنين فقد اثبت الاثنين ونفيت الواحد واذا قلت ثلثة فقد اثبت
 ثلثة ونفيت الواحد والاثنين مع ان الاثنين والثلثة لا يمكن بدون الواحد فثبت
 ما فيه في كل المراتب (ومن عرف ما قدرناه في الاعداد وان فيها عين ثابتها علم
 ان الحق المنزه هو الخلق المشبه) من وجه وكذا الخلق المشبه هو الحق المنزه
 من وجه (وان كان تميز الخلق من الخالق) من وجه وهو وجوب الخالق
 وامكان المخلوق (فالامر الخالق المخلوق) من وجه (والامر المخلوق الخالق)
 من وجه فمنهم من نظر الى الخلق ولا يرى الخالق ومنهم من يرى الخالق
 ولا يرى المخلوق ومنهم من جمع بينهما في كل مقام ومرتبة وهو اكمل الناس
 والمرشد الاكمل فقد فاز الحقيقة في رتبة العلم بالله التي ليس للمخلوق فوقها
 مرتبة وعلم ايضاً ان كون الحق عين المخلوق في امور كلية كالوجود والعلم
 والحياة وغير ذلك وغيره امتياز به امر يختص كالوجوب والامكان وهذا
 بعينه هو مذهب اهل السنة لا بهم ما قالوا ان الحق مطلقا عين المخلوق حتى
 يخالف السمع (كل ذلك) الامر المخلوق يحصل (من عين واحدة) لا من

عين واحدة (بل) في نفس الامر (هو) اى كل ذلك من حيث هويته واحدية ذاته (العين الواحدة) اى عين الحقيقة الواحدة (وهو) اى العين من حيث اسمائه وصفاته (العيون الكثيرة) اى الحقائق المختلفة فما في الكون الا الحق ويجوز ان يكون معناه وهو اى الامر المخلوق من حيث اختلاف الصورة عليه العيون الكثيرة لكن الاول انسب الى المقام لان المراد بقوله لامل اضراب عن الكلام الذى يشعر المغايرة ولا يكون الاضراب الا باثبات ان ليس في الوجود الا الحق وهذا المعنى ثابت في الاول دون الثانى (فانظر ماذا ترى) اشارة الى اهتمامه في بيان الحق وحث لطالب الحق على طلبه (قال) ولد ابراهيم عم (يا ابت افعل ما تؤمر) وفيه اشارة الى ان الواجب على المرشد ما فعل بالمريد الا باصر الحق وان الواجب على المريد ما فعل الا باصر المرشد (والولد عين ابيه) كما سبق وجهه (فاراي) الوالد (يذبح سوى نفسه وفداء بذبح عظيم فظهر بصورة كبش) في عالم الحس (من ظهر) في عالم الرؤيا (بصورة انسان) وهو ولد ابراهيم (فظهر بصورة ولد لابل بحكم ولد من هو عين الوالد) فالامر واحد ظهر بصورة الكبش والولد والوالد فهو عين ما ظهر فكان كل واحد من المظاهر عين الآخر بهذا الاعتبار (وخلق منها زوجها) فاذا خالق منها (فانكح) آدم (سوى نفسه فن الساجدة والولد الامر واحد في العدد) ولا شيء في العدد غير الواحد فاذا كان اصل الامور واحدا (فن الطبيعة ومن الظاهر منها) استفهامى اى اخبروني اى شيء ما اى وما ادر كنتم اى شيء ما (وما رأيناها تقصت بما ظهر عنها ولا زادت بعدم ما ظهر) الطبيعة هي القوة السارية في الاجسام كلها واشار الى ان الامر الواحد في العدد هو الطبيعة ثم بين بعد الاستفهام حالهما ونقل كلامه من الجمع الى الفرق بقوله (وما) استفهام (الذى ظهر غيرها وما هي عين ما ظهر) اى ما ظهر من الطبيعة غير الطبيعة وكذلك الطبيعة غير ما ظهر منها (لاختلاف الصور بالحكم عليها) اى على الطبيعة في قولنا (فهذا) اى هذا الشيء او هذا المزاج (بارد يابس وهذا) المزاج (حار يابس فجمع) بينهما

(باليس) اى بسببه (وابان) اى ظهر الجامع (بغير ذلك) وهو البرودة والحرارة فظهر من الطبيعة بعد الجمع البرودة والحرارة اللتين لم تكونا قبل الجمع فاختلفت الصور بالحكم عليها فكان مظهر منها غيرها وهى غير مظهر (والجامع) بين البارد واليابس والحر واليابس (الطبيعة) فكانت الطبيعة سارية في الموجودات ظاهرة بالصور المختلفة (لا بل العين) الواحدة التى ظهرت بصور الموجودات كلها هى عين (الطبيعة) فعالم الطبيعة صور (والطبيعة) ملكوت تلك الصور (فى مرآة واحدة) وهى الذات الالهية وهذا اذا اعتبر أن الوجود للمخلوق والحق مرآة له وحينئذ الطبيعة غير العين الواحدة (لا بل) عالم الطبيعة (صورة واحدة) وهى الذات الالهية التى تسمى عين واحدة (فى مرآيا مختلفة) وبهذا الاعتبار كانت الطبيعة عين العين الواحدة (فإنه) اى ليس فى هذه المسئلة (الاحيرة لتفرق النظر) لانه بالنظر الى صور فى مرآة واحدة يظهر الحاقق ويختفى الحق وبالنظر الى صورة واحدة فى مرآيا مختلفة يظهر الحق ويختفى الحاقق وهذا معنى تفرق النظر (ومن عرف ما قلناه) من ان الحق المزه هو الحاقق المنسبه (لم يحر) لعدم تفرق النظر فيه او ما قلناه من ان العين الواحدة ظهرت بالصور المختلفة فى المرآيا المختلفة فلا تفرق النظر يحصل من تفرق الطريق هو ما بينه طريق واحد حق لا تفرق فيه (وان كان فى مزيد علم) اى وان كالمعارف ما قلناه يعلم الحق من وجوه كثيرة فان ما ذكره من التعريف الالهي يرفع حيرة المعارف فى عرفان كل وجه اذ لا ينفك العلم منه اذا علم ولو كان فى مزيد علم فلم يحر لخلوصه عن تفرق النظر بسبب هذا العلم فاذا كان الحق حقيقة واحدة يظهر بصور مختلفة (فليس) ذلك الظهور المختلفة العين الواحدة (الا من حكم المحل) لامن جبهتها (والمحل) وهو الموجودات واحوالها (عين العين الثابتة فيها) اى فبسبب العين الواحدة (يتنوع الحق فى المجلى) وهو عين العين الثابتة فاذا كان الحق يتنوع فى المجلى (فتتنوع الاحكام عليه فيقبل) الحق (كل حكم وما يحكم عليه الا عين ما مجلى فيه)

الحق وهو العين السابغة (ومائه الا هذا) اى وليس فى وسع المخلوق فى العلم بالله الا ما قاله فلا مرتبة فوقه * فلما فرغ عن بيان الحق واحكامه شرع فى تلخيصه بالايات فقال (* شر * فالحق) الفاء نتيجة ما ذكر (خلق بهذا الوجه) وهو كونه متوسعا باحكام الموجودات (فاعتبروا *) وفيه اشارة الى ان هذا الوجه معتبر عنده وجليل القدر وعظيم الشأن والا لما امر واوصى بالاعتبار (وليس خلقا بذاك الوجه فادكروا *) وهذا الوجه هو كون الحق مرآة الموجودات والحق عتق منزه عن احكام الخلقية (من يدرك) اى من يعلم (ما قلت) عن بيان الحق (لم تخذل بصيرته *) وهى بصر القلب (وليس يدركه) اى ما قلته (الا من له بصر *) الذى لا يجهز فى مشاهدته الحق فى ظهوراته (جمع) بين الحق والخلق وقلت الحق عين الخالق (وفرق) بينهما فقات الحق ليس بخلق (فان العين واحدة * وهى الكثيرة) فيقبل الجمع والفرق (لاتبقي) وانت فى الجمع بعد الجمع بل فرقه (ولا تذر) اى لا تترك الجمع فى التفريق بل اجمع فى عين التفريق وفرق فى عين الجمع فان من فرق فلم يجمع فى عين تفرقه وجمع ولم يفرق فى عين جمعه فقد تفرق نظره قائمه الاخيرة وهذا هو خلاصة ما ذكره تفصيلا رجع الى ما كان بصدده فقال (فالعلى لنفسه هو الذى يكون له الكمال الذى يستغرق به) اى بسبب ذلك (جميع الامور الوجودية) كالموجودات الخارجية (والنسب العدمية) كالامور التى لا وجود لها فى الخارج وهى الامور الكلية الشاملة بجميع الموجودات كالوجود والحياة (بحيث لا يمكن ان يفوته) اى ان يفوت صاحب الكمال (نمت منها) اى من الامور الوجودية والنسب العدمية (وسواء كانت الثمت) محوذة عرفا وعقلا وشرعا او مذمومة عرفا وعقلا وشرعا (كلها قائم به وموجود بايجاده) (وليس ذلك) الكمال الاستغراق (الالمسى الله خاصة) وهو الاسم الاعظم الاعلى على جميع الاسماء (واما غيرسمى الله خاصة مما هو محلى له) اى لمسمى الله (اوصورة فيه) اى او كان غير مسمى الله صفة ظهرت فى مسمى الله هذا ناظر الى ان صفات الله

ليست عين ذاته من وجهه (فان كان مجلى له) اى وان كان ذلك الغير مظهر
 للمسمى الله (فيقع التفاضل لابد من ذلك) العلو (بين مجلى ومجلى) بقدر
 نصيبه من الاحاطة (وان كان صورة فيه تلك الصورة) اى تلك الصفة
 القائمة بذات مسمى الله (عين الكمال الذاتى) اى عين صاحب الكمال
 الذى لمسمى الله (لانها) اى لان هذه الصفة (عين ماظهرت) هذه
 الصفة (فيه) وهو مسمى الله فكان لها العلو الذاتى للاحاد الصفة مع الذات
 فاذا كانت تلك الصفة عين مسمى الله خاصة (فالذى لمسمى الله) من العلو الذاتى
 (هو الذى لتلك الصورة) التى هى عين مسمى الله (فساوه الذى لمسمى الله
 هو علوه الذى لتلك الصورة ولا يقال هى هو ولاهى غيره) اى
 لا يقول اهل النظر هى هو ولاهى غيره واما اهل الله فقد قالوا هى
 هو وهى غيره من جهتين (وقد اشار ابو القاسم بن قسى) بفتح القاف وهو
 من كبار الاولياء (فى خلمه) وهو الكتاب المسمى بخلع النملين (الى هذا) اى
 كون الصفة والاسم عين الذات من وجهه وغيره من وجهه (بقوله ان كل اسم لى)
 كالتقادر والمريد وغير ذلك (يسمى بجميع الاسماء الالهية) كما كان مسمى الله يسمى
 بجميع الاسماء (وينعت بها) كما ينعت مسمى الله بها (وذلك هناك) اى وقال
 فى بيان هذا الكلام فى ذلك مقام (ان كل اسم يدل على الذات وعلى المعنى الذى
 سبق له) اى وضع ذلك الاسم لهذا المعنى (ويطلبه) اى يطلب ذلك الاسم
 هذا المعنى الموضوع له الاسم (فمن حيث دلالاته على الذات له جميع الاسماء ومن
 حيث دلالاته على المعنى الذى يتفرد به يتميز عن غيره كالرب والخالق والمصور
 الى غير ذلك فالاسم عين المسمى من حيث الذات والاسم غير المسمى من حيث
 ما يختص به من المعنى الذى سبق له) فعلم منه ان الصفات عين الاسماء (فاذا
 فهمت ان العلى ما ذكرناه) وهو قوله فالعلى لنفسه الح (علمت انه) اى ان علو
 مسمى الله (ليس علو المكان ولا علو المكانة) اى ليس سبباً لعلو المكان والمكانة
 وان وجد ايته بل سبب علوه ذاته فعلوه بالمكان والمكانة عين علوه الذاتى اذ هما

من جملة الكمالات التي استغرق الذات بها فالعلو الذاتي هو مسمى الله خاصة (فان علو المكانة) اى العلو الذى المكانة سبب له في الدنيا (يختص) بما في عالم الشهادة من جنس الانسان فلا يتافى قوله علو المكان الماهمل وعلو المكانة بالعلم يدل عليه قوله (بولاية الامر كالسلطان والحكام والوزراء والقضاة وكل ذى منصب سواء كانت فيه اهلية ذلك المنصب) كالعدالة والعقل والعلم (اولم يكن والعلو بالصفات ليس كذلك) وهو علو مسمى الله خاصة وعلو بعض مجاليه وهم العلماء بالله فان علوهم بالصفات العلمية الباقية ازلاً وابدأ (فانه قد يكون اعلم الناس يتحكم فيه من له منصب التحكم وان كان اجهل الناس فهذا على المكانة بحكم التبعية ما هو على نفسه) واما العالم فهو على نفسه ولذلك لا يزال عن روضة العلم (فاذا عزل) ذلك الجاهل (زالت رفعة والعالم ليس كذلك)

﴿ فص حكمة مهيبة في كلمة ابراهيمية ﴾

الهيمان هو افراط الحب الذاتي السارى في جميع الموجودات وكان هذا غالباً في روح ابراهيم عليه السلام لذلك طاب الحق في المظاهر الثورية وانسار الى شدة سرى ان المحبة الالهية في وجوده عليه السلام وبين معنى الهيمان بقوله (انما سمي الخليل خليلاً لتخلله) اى لتخلل الخائيل (وحصره) عطف تفسيره (جميع ما اقصفت به الذات الالهية) كما ان الذات الالهية يحيط ويحصر جميع اسمائه وصفاته كذلك الخليل ع م يحصر جميع الاسماء الالهية لتجلى الحق له جميع اسمائه وصفاته واستشهد عليه (بقول الشاعر وتخللت مسلك الروح منى) اى سريت امت في وجودى وذاتى كسريان الروح الحيوانى في جميع اجزاء البدن (وبه) وبهذا التخلل (سمي الخليل خليلاً كما يتخلل اللون المتلون) بكسر الواو (فيكون العرض بحيث جوهره) اى في مكان جوهره بسبب سرى ان العرض في جميع اجزاء جوهره بحيث لا امتياز بينهما في الحسى (ما هو) اى ليس ذلك التخلل (كالمكان والمتمكن) فيه فانه لا يتخلل فيه حساً وعقلاً هذا ان كان ابراهيم عليه السلام محبوباً والحق محباً له فكان الهيمان وهو من زيادة

المحبة الالهية يتلقى إبراهيم ع فكلان تخلص إبراهيم عليه السلام جميع صفات الحق
 بمنزلة تخلص المحبوب الى جميع اجزاء المحب واما ان كان إبراهيم محباً والحق
 محبوباً له وقد اشار اليه بقوله (او تخلص الحق وجود صورة إبراهيم ع) ولما
 بين نبوت معنى التخلل من الطرفين لغة شرع في اثباته فيهما بالدليل العقلي
 فقال (و كل حكم) على الله من صفات المحدثات وعلى العبد من صفات الحق
 (يصح من ذلك) التخلل ولو لا التخلل ما صح هذا الحكم (فان لكل حكم موطناً)
 خاصاً به (يظهر به) ذلك الحكم به اى بسببه اوفيه (لا يتعداه) اى لا يظهر ذلك الحكم
 بغير ذلك الموطن ولا يظهر في ذلك الموطن غير ذلك الحكم لاختصاصهما من الطرفين
 ولو لا تخلص المحكوم عليه ذلك الموطن لم يظهر ذلك الحكم ابداً مع انه قد
 شاهدنا ظهور الاحكام واليه اشار بقوله (الا ترى الحق يظهر بصفات
 المحدثات واخبر بذلك عن نفسه وبصفات النقص وبصفات العدم) ولو لم يتخلل
 الحق وجود صورة المحدثات لم يظهر منه الحكم على نفسه بصفات المحدثات
 (الا ترى المخلوق يظهر بصفات الحق من اولها الى آخرها) الا الوجوب
 الذاتي (وكما) اى كل صفات الحق (حق له) اى ثابت للمخلوق وينعت
 المخلوق بها ولو لا تخلص العبد الحق لما صح هذا الحكم (كما هي) ضمير الشأن
 يفسره قوله (صفات المحدثات حق) اى ثابت (للحق) اعلم ان التخلل عبارة
 عن السريان ومعنى سريان الحق في العبد وجوده اثر ذاته وصفاته في وجود
 العبد مع كون الحق منزلها بجميع صفاته عن هذا الكون لان الاتحاد من كل
 الوجوه باطل عندهم فلما نزل الحق نفسه منزلة العبد فاقبت نفسه ماهو من
 خواص عبده فقال مرضت وجمت علمنا ان المريض والجائع ليس
 صورة العبد بل الروح المتصف بصفات الله تعالى الظاهر في صورة العبد
 بالهيكل المحسوس الشاهد فما اثبت صفات المحدثات في الحقيقة لنفسه بل اثبت
 لاثر نفسه بتبنيها على انه واجب التعظيم فانه ظل الله تعالى فانه تعالى عظم
 ظله كاعظم نفسه فما قال الا تعظيماً للعباد فمن اعاد فقد اعاد الحق فمن اشبعه
 فقد اشبع الحق على طريق من اكرم علماً فقد اكرمى وهذا مخصوص

بالإنسان دون غيره لأن كمال ظهور الحق فيه لافى غيره كذلك لا يثبت لنفسه صفات سائر المحدثات ومعنى سرعان العبد في الحق احاطته بجميع ما انصفت به ذات الحق بحسب استعدادة وقد صرح بهذا المعنى بقوله وحصره بعد قوله لتخلله فالنظر بنظر الانصاف كيف عادت مسائل الفن بتوجيهها الى سيرتها الاولى سيرة الشريعة وسمي تحقيقه ويدل على ثبوت صفات المحدثات للحق قوله تعالى (الحمد لله فرجعت اليه عواقب التشاء من كل حامد ومحمود) لا اختصاص الحمد لنفسه (و اليه يرجع الامر كله) فاذا كان رجوع الامر اليه كله (فم) الامر (ما ذم و حمد) على بناء المجهول (ومائمه) اى وما فى العالم (الا محمود او مذموم) يعنى الامر اما محمود او مذموم وكل منهما يرجع اليه تعالى من حيث الوجود اما المحمود فظاهر لانه مستحق بالذات ان يحمد واما المذموم فن من حيث ملكوته ونسبته الى الله محمود ومن حيث صورته وشيئية مذموم فافى العالم مذموم من هذا الوجه فثبت للحق الاملكوت صفات المحدثات لاصورتها الحسية والمراد بالملكوت هى الصفات التى تكون منشأ لحلق صفات المحدثات فملكوت المرض والجوع محمود ومطهر وثابت للحق ومن هذا الوجه كمال من الكمالات الالهية ومن صورة حدوده وكثافته نقص لا يمكن ان يكون صفة الله تعالى وكان الحق محمداً بملكوت الذم فلا يلزم من ثبوت ملكوت الذم له ثبوته له كما لا يلزم من حدوث تعلق العلم فملكوت كل شئ حادث من حيث تعلقه الى ذلك الشئ ومن حيث نسبته واضافته الى الله قديم اذ هو اسم من اسماء الله وصفة من صفاته فالمراد بقوله صفات المحدثات حق للحق ملكوت الصفات لانفس الصفات لكن ورد النص على الظاهر اخراج كلامه على طريق النص فظهور الحق بصفات المحدثات بناء على ان الممكنات ثابتة على عدمها ما شئت رائحة من الوجود فما وجودها الاضافة وجود الحق اليها فظهرت بهذه الاضافة بصفات المحمودة او المذمومة وانصفت اضافة الوجود بتلك الصفات المذمومة والذات مع صفاته منزّه عن هذا وهذا معنى قولهم صفات المحدثات حق للحق (اعلم انه ما تخلل

شئ شيئاً الا كان (ذلك التخلل اسم فاعل (محمولاً فيه) اى فى التخلل
 اسم مفعول (التخلل اسم فاعل محبوب التخلل و التخلل اسم مفعول فاسم المفعول
 هو الظاهر واسم الفاعل هو الباطن المستور (وهو) اى الباطن (غذاء له)
 اى للظاهر (كلاء يتخلل الصوفة قتر بوبه) اى بالماء (وتوسع) تلك
الصوفة (فان كان الحق هو الظاهر فالخلق مستور فيه فيكون الخلق جميع
 اسماء الحق) قوله (سمعه وبصره وجميع نسيه وادراكاته) عطف بيان
 لقوله جميع اسماء الحق هذا نتيجة قرب الفرائض فشاهد العبد فى ذلك
 المقام فى مرآة وجوده الوجود الحق ويرى ان الحق يسمع به وببصره
 وكان الاحكام كلها للحق لكن بسبب العبد وهذا اذا تجلى الله لعباده باسمه الباطن
 وحينئذ كان العبد باطناً والحق ظاهراً له (واذا كان الخلق هو الظاهر فالخلق
 مستور وباطن فيه) اى فى الخلق (فالخلق يكون سمع الخلق وبصره ويده ورجله
 وجميع قواه) اى يرى العبد أن الحق قواه الظاهرة والباطنة فآخبر الحق
 عن ذلك المقام على حسب مشاهدة العبد والام لم يكن الحق يد أحد ولا رجله
 فى نفس الامر (كما ورد فى الخبر الصحيح) كنت سمعه وبصره هذا اذا تجلى الحق
 للعبد بالاسم الظاهر فيرى العبد وجوده فى مرآة الحق فشاهد أن الاحكام
 كلها ثابتة لنفسه وان الحق سبب له لظهور الاحكام من العبد وهو نتيجة قرب
 التوافتل بهذا ان اعتبرت الذات الالهية من حيث السبب والاضافات وهى
 اعتبار الذات مع جميع الصفات (ثم ان الذات لو تمرت عن هذه النسب لم تكن
 آلهة) اى لم يظهر الوهية (وهذه النسب) اى الصفات الالهية التى تثبت
 للحق كالحالق والرازق وغير ذلك من الصفات الاضافية (احدثها اعياننا)
 اى اظهرت اعياننا الخارجية هذه الصفات (فحين جعلناهم بألوهيتنا لها) اى
 فحين بمبوديتنا اظهرنا بمبوديته كما اظهرنا باعياننا الخارجية الوهية وهى
 انصافه بجميع الصفات فاذا لم يكن ظهور الصفات الا بوجودنا (فلا يعرف)
 الحق من حيث الصفات (حتى نعرف) فيتوقف معرفة الحق من حيث الصفات
 الى معرفة وجودنا كما يتوقف ظهور الصفات الى وجودنا (قال عليه السلام

من عرف نفسه فقد عرف ربه (فقد ربط معرفة الرب الى معرفة النفس (وهو اعلم الخلق بالله) فدل ذلك على ان الامر كما قلناه فلا يعلم الحق من حيث انه الله من غير نظر الى العالم فلا تطلب انت معرفة الحق من غير نظر الى العالم لثلاث تقع في الناطق (فان بعض الحكماء) وهو ابو علي ومن تابعه (واما حامد) وهو الامام التقي ومن تابعه (ادعوا انه) والضمير للشان (يعرف الله من غير نظر الى العالم وهذا غلط نعم تعرف ذات قديمة ازلية لا كلام ولا نزاع فيه وانما كلامنا في انه (لا يعرف انها الله حتى يعرف المألوه فهو) اى المألوه (الدليل عليه) اى على الآلهة فمن لم يعرف الدليل لم يعرف المدلول و ابو حامد نفى ذلك بقوله يعرف الله من غير نظر الى العالم واما معرفة ذات قديمة ازلية فتابت عند الشيخ بدون النظر الى العالم (ثم بعد هذا) اى بعد معرفتك الحق بالعالم وهذا اول مرتبة في العلم بالله لانه استدلال من الاثر الى المؤثر ولا توقع له على الكشف لذلك قال (في ثاني حال يعطيك الكشف ان الحق نفسه كان عين الدليل على نفسه وعلى الوهية) فان الاستدلال من الاثر الى المؤثر يوصل الى هذا الكشف على معنى انه استدلالنا بوجودنا الخارجى الى اعياننا الثابتة لانه اثرها واستدلالنا باعياننا على الوهية وهى صفات الله واسماؤه واستدلالنا باسماؤه وصفاته على ذاته تمت مرتبة الاستدلال ثم يعطيك الكشف ان اعياننا الثابتة عين الصفات وان الصفات عين الذات فكان الحق نفسه عين الدليل على نفسه وعلى الوهية فاذا كان الحق عين الدليل على نفسه كان نفس الحق دليلا على نفسه وعلى الوهية لا العالم بل العالم مرآة لفيضانه الوجود فيه بالتجلى الاسمائى كالمرآة فان المرآة ليست دليلا على وجود الرائي بل الدليل هو الصورة الحاصلة فيها من الرائي التى هى عين الرائي فكان الرائي عين الدليل على نفسه (و) يعطيك (ان العالم ليس الا بحجبه في صور اعيانهم الثابتة التى يستقبل وجودها) فى الخارج (بدونها) اى بدون ذلك التجلى (و) يعطيك الكشف (انه) اى الحق (يتنوع ويتصور) على البناء للفاعل (بحسب حقائق هذه الاعيان واحوالها وهذا) الكشف والذوق (بعد العلم به)

اي بعد العلم والحكم (منا انه آله لنا) ونحن تحت حكومته هذا نتيجة
 قرب الفرائض ويسمى مقام الجمع وفي هذا المقام يكون الحق
 ظاهراً والمبد مخفياً (ثم يأتي الكشف الآخر فيظهر صورنا فيه)
 اي في الحق (فيظهر بعضنا بعض في الحق) للنسبة المتضمنة للظهور
 (فيعرف بعضنا بعضاً ويميز بعضنا عن بعض) في الحق فظهر منه ان
 البعض لا يظهر ولا يعرف ولا يتميز عن بعض وهذا الكشف اعلى من الاول فانه
 قرب التوافل ويسمى مقام الفرق بعد الجمع وجمع الجمع (فما من يعرف ان في الحق
 وقعت هذه المعرفة لتابنا) بظهور صورنا فيه (ومنا من يحفل الحضرة التي وقعت
 فيها هذه المعرفة بنا) فلا يحصل له هذه المعرفة لان في الحضرة فرع المعرفة بنفس
 الحضرة ومن لم يعرف الحضرة لم تكن الحضرة مرآتولم يظهر له الصور فيها
 حتى حصل المعرفة (اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين) الحضرة * ثم بين جمع
 المقامين الحاصلين عن الكشفين بقوله (وبالكشفين معا) يحصل لنا العلم
 بان (ما يحكم) الحق (علينا الابنا) بسبب طلبنا ذلك الحكم من لكن يظهر ذلك الحكم
 فينا هذا ناظر الى الكشف الاول (لا) اي لا يحكم الحق يحكم من الاحكام
 علينا بنا (بل نحن نحكم علينا بنا) اي بل الحاكم علينا بنا نحن (ولكن) ذلك الحكم
 يظهر (فيه) اي مرآة الحق هذا ناظر الى الكشف الثاني فمن جمع بينهما بحيث
 لا يحجب أحدهما عن الآخر فهو الواصل الى درجة الكمال في رتب العلم بالله
 (ولذلك) اي ولاجل ان كون الحكم علينا منا لامن الله وان الله ما فعل بنا الاما نحن
 تفعل بافئسنا (قال الله تعالى قل فله الحجة الباطنة يعني على المحبوبين) الذين لم ينكشف
 لهم ما انكشف للعارفين في الدار الدنيا (اذا قالوا الحق لم فعلت بنا كذا وكذا بما
 لا يوافق اغراضهم فيكشف) الحق (لهم عن سابق) اشارة الى قوله تعالى (يوم
 يكشف عن سابق) وساق الامر اصله ونهايته (وهو) اي الكشف عن سابق
 في الآخرة (الامر الذي كشفه العارفون هنا) وبحق به (فيرون) المحبوبون
 عند كشف الحق لهم عن سابق الامر (ان الحق ما فعل بهم الاما) اي الذي
 (ادعوه) في حال حجابهم (انه) اي الحق (فعله) اي فعل ما دعوه وهو قولهم

لم يقل بنا كذا وكذا (و) يرون (ان ذلك) الفعل الذي اسندوه للحق صدر
 (منهم) لا من الله (فانه) اى الحق (ما علمهم الا على ما هم عليه) وما فعلهم الا
 ما علمه منهم (فتدحض) اى تبطل (حججهم وتبقى الحجة لله) تعالى (بالإضافة)
 على المحجوبين (فان قلت فافائدة قوله تعالى ولو شاء لهداكم اجمعين) يعنى
 اذا كان الحكم علينا منا لا من الله فامضى تعلق المشية الى هداية الكل فى قوله
 تعالى (ولو شاء لهدىكم اجمعين) (قلنا) فى بيان فائدة هذا الكلام (ان لو حرف
 امتناع لامتناع) اى حرف موضوع لامتناع الشيء لامتناع غيره فامتناع
 هداية الكل انما كان لامتناع تعلق المشية اليها وانما امتنع تعلق المشية الى هداية
 الكل لان تعلق المشية تابع لتعلق العلم والى ما تابع للعلوم فاعلم الله الاعلى ما هو
 الامر عليه (فانشاء الا ما هو الامر عليه) فلو كانت الاعيان الثابتة كلها طالبة
 من الله الهداية لشاء هداية الكل لهداهم كلهم فكانت هداية الكل متممة فى نفس
 الامر لانه لا امكان لها ولا تعلق للمشية بالمتبع واما عند العقل فلا امتناع واليه
 اشار بقوله (ولكن عين الممكن) لا مكانه (قابل للشيء وقيقضه فى حكم دليل
 العقل) فامكن عند العقل هداية عين كل ممكن لان العقل قاصر عن ادراك
 الشيء على ما هو عليه فجاز ان يكون الشيء الواحد متمماً فى نفسه وبممكناً
 عند العقل (واى الحكيمين المقولين) من الهداية وعدمه (وقع ذلك) الحكم
 المقول (هو الذى كان عليه الممكن فى حال نبوته) فلا يمكن الهداية اى الايمان
 بالرسول فى استعداد كل احد فلا يشاء ايمانه ولو امكن ايمانه فى نفسه لشاء فصله
 الايمان* ولما حقق الآية على التفسير شرع تأويلها وتطبيقها بما ذكر من حاصل
 الكشفين بقوله (ومعنى لهدىكم ليعين لكم) اجمعين ما هو الامر عايه كما بين
 لبعضكم لاقضاء استعداد ذلك البعض ببيان الامر على ما هو عليه (وما) اى
 ليس (كل ممكن من العالم فتح الله عين بصيرته لأدراك الأمر فى نفسه على ما هو)
 الأمر (عليه) لان منهم يقضى ذلك الفتح فتح الله له ومنهم من يقضى عدم الفتح
 فلم يفتح الله له (فنهى العالم) حقيقة الامر على ما هو عليه بفتح الله عين بصيرته

(و) منهم (الجاهل) حقيقة الامر على ما هو عليه بدم فتح الله عين بصيرته فاذا لم يفتح عين بصيرة كل ممكن (فما شاء) هداية الكل (فما هديهم اجمين ولا يشاء) اى ولا تعلق لمشيته هداية الكل فى الماضى والمستقبل (وكذلك) اى ولو شاء (ان يشاء) بنى اذا تعلق المشية بهداية الكل فى الاستقبال بحرف ان (فهل يشاء هداية الكل ام لا) استفهام انكارى بل ما يشاء هداية الكل بعين ماسر فى ولو شاء فى السؤال والجواب غايته ان لو شاء ما لم يكن (وهذا) اى وان يشاء (مالا يكون فشيته احدية التعلق) اى مشية الله تعالى واحدة متعاقبة بالاشياء على حسب علمه (وهى) اى المشية (نسبة تابعة للعلم) لان ما لم يعلم لا يمكن تعلق المشية به (والعلم نسبة تابعة للمعلوم والمعلوم انت) كناية عن جميع الابعان (واحوالك فايستعلم لآثر المعلوم) اى وليس لآثر الحق لآثر المعلوم حتى يتبع المعلوم لآثر الله تعالى فكان المعلوم تابعا لمشيته وليس كذلك (بل للمعلوم اثر) اى حكم (فى العلم فيعطيه) اى فيعطى المعلوم العالم (من نفسه) اى من نفس المعلوم (ما هو عليه فى عينه وانما ورد الخطاب الا لآلهى بحسب ما توطأ عليه مخاطبون و) بحسب (ما اعطاه النظر العقلى) لاشتراك المخاطبين كلهم فى النظر العقلى (ما ورد الخطاب على) حسب (ما يعطيه الكشف) والالفاظ نصيب ارباب العقول من الخطاب الا لآلهى لعدم وفاء استعدادهم بذلك (ولذلك) اى ولو ردد الخطاب على حسب ادراك ارباب العقول (كثر المؤمنون وقل العارفون اصحاب الكشف) لان اصحاب الكشف قليل من ارباب العقول فاذا ورد الخطاب على حسب ادراك العقلاء كثر المؤمنون وقل العارفون لعدم ورود الخطاب على ما يعطيه الكشف (وما) احد (منا الاله مقام معلوم) فى علم الله تعالى لا يتعداه فى العلم فعمل بعضنا بنظر العقل ولا يتعدى عن حكم العقل وعلم بعضنا بالكشف والاطلاع على سرّ القدر ولا يتعدى عن حكومة سرّ القدر (وهو) اى المقام المعلوم لك (ما كنت متصفا به فى نبوتك) فى علم الله (ظهرت) متصفا به فى وجودك الخارجى

(هذا) اى كون المقام بهذا المعنى (ان ثبت انك وجوداً فان ثبت ان الوجود
للحق لآلك فالحكم لك بلا شك فى وجود الحق) اى فان كنت معدوماً باقياً
فى حال عدمك والظاهر الحق فى مرآة وجودك فانت تحكم على الله بما
فى عينك فى وجود الحق (وان ثبت انك الموجود) هذا هو القسم الاول
اورده لبيان احكامه (فالحكم لك بلا شك) اى ان كنت موجوداً فى مرآة
الحق فانت تحكم عليك بك فى وجودك (وان كان الحاكم) عليك فى ذلك المقام
(الحق فليس له الاافاضة الوجود عليك) اى فليس للحق من الحكم عليك الاافاضة
الوجود عليك فقط لا غير وماعدا ذلك كله لك عاينك (والحكم لك عاينك) على
كلا التقديرين غير افاضة الوجود وذلك ايضا من طلبك من الله ولو لا طلبك لما افاضه
فاذا كان رجوع الحكم منك اليك (فلا تحمد) عند ورود الحكم الملايم لطبعك
الانفسك (ولا تاذم) عند ورود الحكم الغير الملايم لطبعك (الانفسك) فما
حمدك واذمك الانفسك (وما يلقى للحق) من الحمد (الاحمد افاضة الوجود)
وبذلك تفرق الرب من العبد (لان ذلك له لآلك) بل هو ايضا يحصل لك
من الله بطلب عينك فاذا كان الامر على ما قلناه (فانت غذاؤه) اى غذاء الحق
(بالاحكام) هذا ناظر الى ان الوجود للحق لكنه ظهر فى مرآة العبد (وهو)
اى الحق (غذاؤك بالوجود) هذا ناظر الى ان الوجود للحق لكنه ظهر فى مرآة
الحق فاذا كنت غذاؤه بالاحكام وهو غذاؤك بالوجود (فتعين عليه) من الاحكام
(ما تبين عليك) فى حال ثبوتك (فالامر منه اليك) بالوجود (ومنك اليه)
بالاحكام (غير انك تسمى مكلفاً وما كلفك) الحق (الا بما قلته له كلفنى بحالك
وبما انت عليه) اى وما كلفك الحق بحالك وما كلفك بما انت عليه الا بسبب
قولك له كلفنى بحالى وبما انا عليه فكان التكليف من وجهك من وجه فبحالك
يتعلق بكلفك وبما انت عليه معطوف على بحالك على ما ذهب اليه بعض
الشراح والاولى ان يتعلق بحالك بقوله كلفنى (ولا يسمى) الحق (مكلفاً اسم
مفعول) لعدم القول منه لك بكلفنى لانه موجود بذاته مفيض للوجود عاينك

لانه لا ينجى هذا القول الامن استفاض عن غير ذلك لا يسمى مكلفاً بل يسمى مكلفاً
اسم فاعل* ولما بين المقامين وهما ان يكون الحق ظاهراً والعبد باطناً وان يكون العبد
ظاهراً والعبد باطناً ادرج نتائج المذكورات مع المعاملات والمجازات بين الحق
والعبد في الايات تسهيلاً للطالين فقال (*شعر* فيحمدني) على اظهار اياه اسماؤه
وصفاته واحكامه لان احكامه تربى في هذا ناظر الى ان العبد باطن
والحق ظاهر (واحد) على افاضة الوجود على لان وجودي وجميع احكامي
تربى به هذا ناظر الى ان العبد ظاهر والحق باطن وكذلك (وبعدي) فاني
مررب لاحكامه فكان مرربوني من حيث ظهور احكامه في هذا ناظر الى ان
العبد باطن والحق ظاهر (واعبد) فاني مرربوب له من حيث الوجود والاحكام
هذا ناظر الى ان الحق باطن والعبد ظاهر وايس المراد بعبادة الحق عبادة
تكليف شرعي فانه محال على الله بل المراد بيان وجود معنى الربوبية والعبودية
من الطرفين فلا اساء الادب في المعنى بل في اللفظ فترك الادب لضيق العبارة
وهو من دأبهم والا لزم ترك ماوجب عليه اظهاره في هذا المقام وهو معنى
من المعاني المعلومة عن الحديث الا لهي الذي لا يمكن التعبير عنه الا بهذه العبارة
بل استعمال هذه الالفاظ في هذه المعاني في حق الحق باذن الله تعالى ونظرهم
في الالفاظ الى معنى اللغة وما يناسبها فان بين الربوبية والعبودية مناسبة
في المعنى القوي وقد اشار اليه في الايات الاخرى ، العبد رب والرب عبد ،
هذا ان كان العبد باطناً والرب ظاهراً فجمع العبودية والربوبية . ياليت شعري
من المكلف ، من هذا الوجه وقد ينالك وجه التكليف (في حال) اي
في ظهور الحق وبطوني (اقر به) اي بالحق (وفي الاعيان) اي في حال
ظهوري وبطونه عني (اجمده) فيعرفني (في الاعيان) وانكره* فيها لعدم
علمي به في الاعيان لظهور الاعيان في مرآة الحق فكان هو محتقياً بالاكو ان
فكان قوله وانكره ناظر الى قوله اجمده (واعرفه) في حال ظهوره وبطوني
(فاشهد) اي اقر به في الحال لان المعرفة تقتضي الاقرار والشهادة كما ان
عدم المعرفة تقتضي الانكار (فاني بالقي) غي من جميع الوجوه (و) الحال

(انا • اساعده) باظهار احكامه وكما لانه على حسب استعدادى هذا ناظر الى ان العبد باطن والحق ظاهر (واسعده •) باظهار وجودى وكما لاني فيه هذا ناظر الى ان العبد ظاهر والحق باطن (لذا) (اي لاجل اسعادى اياه (الحق اوجدنى •) (اي جيتنى موجوداً وأثبت الوجود لى هذا ناظر الى ان العبد ظاهر والحق باطن (فاعلمه) بهذا الوجود نفس متكلم من الثلاثى (فاوجد •) (اي اثبت انما هذا الوجود له كما اثبت هولى هذا ناظر الى ان العبد باطن والحق ظاهر وهذا مجازات بين الرب والعبد (بذا) (اي بالذي قالت (جاء الحديث) (الالهى (لنا •) فهو قوله فخلقت الحاق لاعرف (وحق) (على البناء للمفعول من التفعيل (فى) (مشددة متكلم (مقصده) بمعنى المقصود والمطلوب وهو العبادة والمعرفة • ثم رجع الى بيان احكام الخليل عليه السلام التى لم يبين فقال (ولما كان للخليل عم هذه المرتبة التى بهاسمى خليلاً) وهى التخلل بين الطرفين الحق والعبد (لذا) (اي لاجل ذلالت المرتبة (سن الخليل القرى) (اي الضيافة (و) لاجل هذه المرتبة له (حمله ابن مرة) بتشديد الراء المهملة وهو من كبار اهل الطريقة) مع ميكائيل للارزاق) (اي قال ابن مرة ميكائيل و ابراهيم للارزاق اى مؤكلان لها) (وبالارزاق يكون تغذى المرزوقين فاذا تخلل الرزق ذات المرزوق بحجب لايتبقى فيه) (اي فى اجزاء المرزوق) (شئ الا يتخلله) (اي يتخلل الرزق ذلك) (فان الغذاء يسرى فى جميع اجزاء المتغذى كلها) (فوجب للخليل بهذه المرتبة ان يسرى الحق (وما هنالك) (اي وليس فى الحق (اجزاء) اذا الاجزاء محال عليه بل فيه اسماء وصفات) (فلا بد أن يتخلل جميع المقامات الالهية المعبر عنها) كلها (بالاسماء فتظهر بها) (اي بالاسماء (ذاته جل وعلا) قوله فاذا لاشرط وجوابه فلا بد فاذا كان الامر ما قلناه (مشعر • فحن له) كما (تثبت ادلتنا) فى اظهار احكامه وكما لانه هذا ناظر الى ان المتخلل اسم فاعل هو العبد والمتخلل اسم مفعول هو الحق فكان العبد غذاء الحق (ونحن لنا) لاطهار وجودنا واحكامنا فى الحق هذا ناظر الى ان المتخلل اسم فاعل وهو الحق والمتخلل اسم مفعول هو العبد فكان

الحق غداء للعبد (وليس له سوى كوني*) أى ليس للحق حكم سوى فيض الوجود على كونا لنا هذا ناظر الى تحال الحق وجود العبد فكان الحق غداء للعبد (فحق له) هذا ناظر الى تحال العبد وجود الحق فكان العبد غداء للحق (كنحن بناء) والباء فى بنا بمعنى اللام هذا ناظر الى تحال الحق وجود العبد فكان الحق غداء للعبد فعناء كما ان الوجود فى مقام نحن له الحق لاننا وهو مقام كون العبد باطنا والحق ظاهراً كذلك فى مقام نحن لنا وهو مقام كون الحق باطناً والعبد ظاهراً والوجود للحق لاننا وبهذا المعنى صرح بقوله وليس له سوى كوني فأثبت ان الوجود له فى هذا المقام ايضاً فاذا ثبت فى حقنا نحن له ونحن لنا (فى وجهان هو) فن هذا الوجه كنا نحن له ومن هذا الوجه لا تعين لنا لان التعين تابع للوجود والوجود للحق لاننا (وانا) فى هذا الوجه كنا نحن لنا فكان الحق عيننا باقضة الوجود عينا فحقن لنا لكونه نحن لنا واما انية وهى به لابنا فصار تعيننا بسبب الحق (وليس له انا بآنا*) يعنى ليس تعين الحق بسببنا لان التعين لما كان تابعا للوجود وكان وجوده تعالى لذاته وعين ذاته كان عينه لذاته فاكن المجازاة فى هذا الوجه فلا يتعين بتعيننا (والكس فى) بتشديد الباء (مظهره*) وفى قوله فى دون قوله انا اشارة الى ان المظهر للحق فى الحقيقة ليس الهيكل المحسوس الصورى بل المظهر هو مدبر هذا الهيكل وملكوته (فحقن له كمل انا) أى كالظروف وقد اشار الى عدم الحلول وكالالامتياز عنا بقوله ولكن فى مظهره فحقن له كمل انا (والله يقول الحق وهو يهذى السبيل)

﴿ فص حكمة حقية فى كلمة اسحاقية ﴾

(فداء بنى) استفهام للتعجب حذف همزته لاملم بها (ذبح) بفتح الذال مصدر (ذبح) بالكسر ما يذبح من الحيوانات (لقربان*) واين وواج الكباش) أى واين صوت الغنم وحركته (من نوس انسان*) أى من صوت الانسان وحركته حين يذبح (وعظمه الله العظيم) أى والحال ان الله عظم ذلك

الكبش بقوله وقد ينه بذبح عظيم (عناية به) اى بالذبح تعظيماً به بمجمله فداء
 عن النبي العظيم القدر عند الله (اوبنا) اى تعظيماً لسان ديناع بمجمله الذبح
 العظيم الشأن عند الله فداء عنه (لم ادر) هذا التعظيم (من اى ميزان)
 اى من اى قسم من قسمي التعظيم (ولاشك ان البدن) بضم الباء وسكون
 الدال جمع بدنة (اعظم قيمة*) من الكبش (و) الحال (قد نزلت) اى
 انخفضت (عن ذبح كبش لقرمان^١) اى لم تكن البدنة فداء عن نبي كريم مع انها
 اعظم قيمة من الكبش (فيا ليت شعري كيف ناب بذاته* سخيس كبش)
 تصغيرين (عن خايقة رحمان^٢) يعنى لا ينوب بذاته عن خايقة رحمان بل
 لمعنى زائد على ذاته الجليل القدر عند الله الذى كان فى خايقة رحمان فيه كان
 وهو اسحق عليه السلام واكثر المفسرين ذهبوا الى ان مارآه ابراهيم
 اسماعيل عليهما السلام وبعضهم ذهب الى انه اسحق ع وم والشخ اختار هذا
 المذهب لتطابق كشفه مذهب البعض والمراد بانبان التفسير ان يعلم ان
 العظمة ليست بالظر الى الصورة ولا بالظر الى القيمة بل المراد العظمة
 عند الله وهو الوفاء بالعهد السابق ويجوز أن يكون المراد من خايقة رحمان
 ابراهيم عليه السلام او كليهما لان الفداء عن الولد فداء عن الوالد (الم تدر)
 استفهام تقرير خطاب (ان الامر فيه) اى فى الفداء (مرتب^٣) متناسب
 فى الوصف وان لم يكن له مناسبة فى الذات والصورة لكن الاعتبار بالمعنى
 وقد اعتبره الله تعالى بقوله بذبح عظيم فلاناب بذاته بل مع الوصف الشريف
 والكبش اعظم اتقياداً وتسليماً للذابح من غيره بل هذا الوصف اصل
 فى الكبش وقدى الشريف عن الشريف (وفاء) اى اطاعة وتسليم
 لامر الله (لارياح) بكسر الهمزة اى لتجارة رابحة فكانت تجارة ابراهيم
 واسحق عليهما السلام الاتقياد والتسليم رابحة مربحة وربح التجارة الفداء
 عنهما وكان تجارة الكبش وهى اتقياده وتسليمه للذابح رابحة وهى فداؤه عن
 خايقة رحمان (وقص الحسران^٤) ولو قصافى الاتقياد والتسليم ما ربح تجارتها
 ولم يزد عنهما والارياح مرتب على الوفاء والحسران مرتب على الفقص وقوله

وفاء وتقص خبر مبتدأ محذوف تقديره وهو اى المرتب وفاء الخ * وقوله بين
 جهة العلو في الكشف شرع بهذه المناسبة في بيان جهة بعض الاشياء على بعض
 بحسب التركيب من قلة الاجزاء وكثرتها فقال (فلا خلق اعلى من جها)
 لقلة اجزائه فكان اقرب من المبدأ من غيره لقلة الوسيط وما كان اقرب
 فهو الافضل من الابد فقد كان افضل ما كان اسفل عندك واسفل
 ما كان افضل عندك فاعتبروا ايها السالكون في طريق الحق واتركوا علومكم
 العادية والريسية حتى يعلمكم الله من لدنه علما (وبعد *) اى والاعلى بعد الجماد
 (نبات على قدر يكون واوزان *) يعنى ان العلو يكون على قدر اجزائه واوزانه
 (وذو الحس بعد اثبت) لانه اكثر اجزاء من اثبت فكان ابعد من الحق منه
 (فالكل عارف بخلافه) لعدم احتجابهم عن ربهم بسبب قلة الاجزاء والامكانات
 في تركيب وجودهم وقد علم عرفانهم بخلافهم (كشفوا وايضاح برهان *) اى علم
 عرفانه بكشفنا وايضاح برهان لان عرفانهم لا يكون عن كشف وايضاح برهان
 اذ الكشف عبارة عن رفع الحجاب فلا حجاب لهم فلا رفع ولا حظ لهم عن
 ايضاح برهان فلا ينصرف الكشف والايضاح الى عرفانهم ويجوز أن يكون
 الكشف عبارة عن عدم الحجاب وايضاح برهان عبارة عن انفسهم لان انفسهم
 بسبب قلة الاجزاء براهين واضحة على ربهم دون نفس الانسان فيتعلق
 الكشف والايضاح الى عرفانهم وعلى الوجه الاول البرهان قوله تعالى
 (سج لله ما فى السموات وما فى الارض) وقوله تعالى (وان من شئ الا يسجد
 بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم) والتسبيح لا يكون الا عن علم ويؤيده قوله
 (واما المسمى آدم ففقيه بعقل وفكر) ان كان من اهل النظر (او قلادة ايمان *)
 ان كان من المؤمنين ففقيه بالايمان التقليدى لكثرة قيودهم واجزائهم فكانوا
 محجوبين عن ربهم فلم يصل الى درجتهم الا بالكشف فكان كلهم اعلى من آدم ع
 من هذا الوجه وقد كان علمك على ان آدم ع افضل الخلق كيف ظهر خلاف
 علمك فاترك علمك واطلب العلم النافع الذى يحصل عن كشف الهى لا خلاف
 فيه وهو مقام الحيوانات والنباتات والجمادات (هذا) اى بماقات (قال سهل) وهو

من كبار الاولياء وقال (المحقق مثلنا) فان علم المحققين يحصل عن كشف آلهى فلا يقبل الاختلاف والاختلاف لا يكون الا فى العلم الاجتهادى لذلك قال منانا اذ كلهم واحد فى الاطلاع على حقيقة الامر واليه اشار بقوله (لانا واياهم بمنزل احسان) بمقام المشاهدة والعيان (فمن شهد الامر الذى قد شهدته يقول بقولى فى خفاء وعلان) ان يتكلم قولى فى اى حال كان لان ما شهدته مطابق بنص قرآن (ولا تلتفت قولا يخالف قولنا) وهو قول بعض اهل النظر (ولا تبذر السراء فى ارض عيمان) اى لا تقل قولى لمن كان اعمى قلبه وهو قوله تعالى (لا تمنى الابصار ولكن تصمى القلوب التى فى الصدور) فانه لا تثبت المعارف الا آلمية فى ارضهم (هم) اى العيمان (الصم والبكم الذين اتى بهم) لاسماعنا المصوم) فاعل اى المصوم وهو محمد عليه السلام (فى نص قرآن) وهو قوله تعالى (صم بكم سمى فهم لا يعقلون) اعلم ايدنا الله واياكم ان ابراهيم عم قال لابنه انى ارى فى المنام انى اذبحك والنام حضرة الخيال فلم يعبها من الدور او من التعبير فعمل ما آه على ظاهره كما هو عادة الانبياء فظن ان الحق امره ذبح ابنه فانس الذبح اطاعة لا مرربه (وكان) ما آه (كبشاً ظهر فى بؤرة ابن ابراهيم عم فى المنام) لمناسبة لانهما فى الاقياد والتاسيم (فصدق ابراهيم الرؤيا) بمباشرة الذبح (ففداء) عن ابنه (ربه من وهم ابراهيم عم) من انه وهم ابراهيم عليه السلام ان ما آه ابنه والا لافداء فى الحقيقة (بالذبح العظيم الذى هو) اى الذبح العظيم (تعبير رؤياه عند الله وهو) اى ابراهيم عليه السلام (لا يشعر) ان الذبح الذى اتى به عند قصده ذبح ابنه وهو تعبیر رؤياه فقال وقديناه بذبح عظيم (فالتجلى الصورى فى حضرة الخيال محتاج الى علم آخر) وهو العلم الحاصل من التجلى الا لهى (يدرك به ما اراد الله بتلك الصورة) واستدل على ذلك بحديث الرسول عليه السلام فقال (الا ترى كيف قال رسول الله عم لانى بكر رضى فى تعبيرة الرؤيا أصبت بعضا واخطأت بعضا فساله ابو بكر ان يعرفه ما اساب فيه وما اخطأ فلم يفعل عليه السلام) حكاية الرؤيا مذكورة فى كتب الاحاديث

(وقال الله تعالى لإبراهيم عم حين ناداه ان يا إبراهيم قد صدقت الرؤيا) اى قد جئت رؤياك صادقا فى الحس باعتقادك ومباشرتك بحسب اعتقادك وليس المراد برؤياك ما اخذته بل المراد غير ذلك ولم تطلع على ما هو المراد من رؤياك دع نفسك عن ذبح ولدك فانك قد ذهبت الى غير سبيل رؤياك بان كنت مصدقا للرؤيا بقصد ذبح ولدك وما كان فى علمي ان تذبح ولدك فاني قد حرمت ذبح الانسان وليس لك ذبح فى علمي الا الكباش الذى رأيت فى سورة ولدك ولوصبر إبراهيم عليه السلام وطلب علم ما رآه من الله انزل الكباش اليه البتة اذ هو المجزة المخصوصة المقدرة فى العلم الانزلى فكان المراد من الرؤيا عند الله غير ابنة ولو كان المراد هو ابنة لقال حين ناداه ان يا إبراهيم قد صدقت بالتخفيف فى الرؤيا انه ابنك (وما قال له صدقت) بالتخفيف (فى الرؤيا انه ابنك) ولما لم يقل ذلك بل قال له قد صدقت الرؤيا علما ان ما رآه ليس ابنة وان الفداء فداه عن ذهن إبراهيم عم وانما قال قد صدقت الرؤيا (لانه ما عبرها بل اخذ بظاهر ما رأى والرؤيا) اى رؤياه هذه فاللام للعهد اذا ما كل الرؤيا يدخل فيه التعبير لذلك قال فى حق رؤياه هذه قد صدقت فانه يدخل فيها التمييز ولو لم يطالب رؤياه التعبير لما قال ذلك او المراد الجنس اى والحال ان جنس الرؤيا وهو انسب ليقوله (تطلب التعبير ولذلك) اى لاجل طلب الرؤيا التعبير (قال العزيز ان كنتم للرؤيا تعبرون) لعلهم ان رؤياه تطلب التعبير (ومعنى التعبير الجواز من صورة ما رآه الى امر آخر) الذى هو المراد الصورة المرئية (فكانت البقر سنين فى المحل والحصب) اى المراد من صورة البقر الجفاف سنى القحط ومن البقر السمان سنى السعة فاذا كان رؤياه تطلب التعبير لم يصدق إبراهيم عم فى الرؤيا ولو لم تطلب الرؤيا التعبير لصدق إبراهيم عم (فلو صدق) إبراهيم عم (فى الرؤيا لتذبح ابنة) لان فعل الذبح وهو قطع عنق ولد بالسكين واقع عن إبراهيم عم فى الرؤيا يدل على ذلك ظاهر الآية (انى ارى فى المنام انى اذبحك) ولو لم ير صدور هذا الفعل منه فى المنام لما هم وقصد القطع حتى غضب ورمى السكين فانما يكون إبراهيم عم صادقا فى الرؤيا ان لو وقع هذا الفعل بعينه عنه فى الحس

فلم يقع اذا يصدر عن الانبياء ما لا يرضى الله تعالى عنه ولا يتفق ارادته خصوصاً
من الكبار فلم يصدق (وانما صدق الرؤيا في ان ذلك عين ولده) وليس ذلك
عين ولده ولم يصدق في هذا التصديق لعدم مطابقته في نفس الامر فاذا لم يصدق
في تصديقه لم يصدق في رؤياه كما ينال (وما كان عند الله الا الذبح العظيم)
الذي رآه (في سورة ولده) فكما ان ما كان عند الله الا الذبح العظيم كذلك
ما كان عند الله الا التصديق الرؤيا عن ابراهيم ع في ذلك عين ولده وما فعل الانبياء
الا ما هو عند الله (فقداه) الحق بالذبح العظيم (لما وقع في ذهن ابراهيم ع) عن
ذبح ولده (ما هو) اي ليس ذلك الذبح (فداء في نفس الامر عند الله) بل هو فداء
عند الله في ذهن ابراهيم ع للرؤيا صورتان صورة الذبح وهي بمنه الذبح الذي
وقع في الحس في الكشف فكان المراد عين تلك الصورة لا غير اذ الحس لا يصور
الا عين الصورة فلا يطلب ما في الحس التعبير بخلاف الخيال فا كان المراد بالصورة
الحسية الا عين تلك الصورة (فصور الحس الذبح وصور الخيال ابن ابراهيم ع) الدال
دخل التعبير اذ المراد من الصور الحياية ما حصل من المعاني لانفس تلك الصور
فظهر المعنى الكشبية في خيال ابراهيم ع عليه السلام في صورة ولده فحكم وهم
ابراهيم ع ان المراد هو نفس الصورة فعمل بما حكم عليه وهمه فجاز ظهور
المعاني في الخيال بما يطابق بصورها الحسية او بغيرها فاذا جاز ظهور المعاني
في الخيال بغير صورته الحسية لم يظهر معنى الكشبية في خيال ابراهيم ع عليه السلام
بصورته الكشبية لحكمة فلم ير صورة الكشف (فلو رأى الكشف في الخيال
لعبه) اي لوجب تعبير الكشف (ببنته او بأمر آخر) لان هذه الرؤيا في حق
ابراهيم عليه السلام ابتلاء واختيار هل يعلم ما في الرؤيا من التعبير ام لا وذلك لا يمكن
الا بالرؤيا التي تقتضي التعبير وبه يندفع ما في وهمك من انه لم لا يجوز ان يرى
الكشف في الخيال فوقه كما في بعض الواقعات فلا يقتضي التعبير (ثم قال) ابراهيم ع
(ان هذا هو البلاء المبين اي الاختبار المبين اي الظاهر) وانما قال ابراهيم
عليه السلام هذا القول لعله عند ذبح الكشف ان المراد بما في المنام من ذبح ولده هو
هذا الكشف فكان قول ابراهيم ع عليه السلام ان هذا هو البلاء المبين بمنزلة قول

يوسف النبي عليه السلام هذا تأويل رؤياى من قبل قد جعل جملها يرى حقا فكان
هذه الآية مقدما في النظم مؤخرا في الوقوع عن آية القداء (يعنى الاختبار) اى اختبار
الحق لـ ابراهيم عليه السلام (في العلم) اى في علم الرؤيا (هل يعلم) ابراهيم عليه السلام
(ما يقتضيه موطن الرؤيا من التعبير ام لا لانه) اى الحق (يعلم ان موطن الخيال
يطلب التعبير ففعل) ابراهيم عليه السلام عن طاب موطن الخيال التعبير فاذا
غفل (فما وفي الموطن حقه وصدق الرؤيا لهذا السبب) وهو الغفلة وانما قال
ففعل ابراهيم عليه السلام ولم يقل فلم يعلم لان ابراهيم عليه السلام يعلم
ان موطن الخيال يطلب التعبير في بعض الرؤيا ولم يطلب في بعضها
واعتمد على ان هذه الرؤيا من قبيل الثاني مع علمه ان عادة رؤيا الانبياء
لا يدخل التعبير ففعل لذلك ولم يعبر (كما غفل تقي بن محمد الامام) بفتح الميم وسكون
الحاء المججمة (صاحب المسند) كتاب في الحديث من تصنيفاته (سمع في الخبر
الذي ثبت عنده انه قال عليه السلام من رآني في النوم فقد رآني في اليقظة فان
الشیطان لا يتمثل علي صورتي فرآه تقي بن محمد رؤياه) في نومه عند اليقظة (فاستقاء
في اليقظة فقاء لنا ولو عبر رؤياه لكان ذلك اللب علما فحرمه الله علما كثيرا على
قدر ما شرب الاتري ان رسول الله اتى) على بناء المفعول (في المنام بقدر لبن قال
فشربته حتى خرج الري من اظافيري ثم اعطيت فضلي عمر قيل ما اوله) اى قال
السامعون باى شئ عبرت هذه الرؤيا (يا رسول الله قال العلم وما ركه) اى
مارآه (لبننا على صورة مارآه لعله بموطن الرؤيا و) لعله (ما يقتضى من
التعبير) وانما اول اللب بالعلم لان الروح الطيف المحلوقات والعلم الطيف
الاغدية الروحانية والصبيان الطيف الاجسام والابن غداؤهم وهو الطيف
الغذاء الجسمانية (وقد علم ان صورة النبي عم التي شاهدها الحسن) في المنام (انها
في المدينة مدفونة و) علم (ان صورة روحه ولطيفته ماشاهدها احد من) صورة
(احد ولا من) صورة (نفسه) بل لا بد لشهود روحه من صورة جسده

المدفونة في المدينة (كل روح بهذه المنابة) في أنه لا يرى إلا بالتأمل الجسد
المسالى (فتمجسده روح النبي عم في المنام بصورة جسده كمات عليه) فيرى
الرأى روح النبي عم بصورة هذا الجسد ولا يمكن للرأى أن يرى روح النبي عم
بصورة غير هذا الجسد الذي (لا يخرم منه شيئاً) أى لا يطلع ولا يغير من
أجزاء هذا الجسد شئ (فهو) أى ما يرى للرأى في المنام بصورة جسده
(محمد عليه السلام المرئى من حيث روحه في صورة جسمية تشبه المدفونة)
يعنى لا يرى محمد عم في نفس ذلك الجسد المدفون بل يرى في صورة جسمية
مثالية تشبه المدفونة بحيث لا يميز الحس بينهما (لا يمكن الشيطان أن يسمو
بصورة جسده عليه السلام) أى الجسد الذى مات عليه لا يقبل التغير ولا
النقص ولا الزيادة وتنكير الشيطان للتحقير (عممة من الله في حق الرأى)
وتعظيماً لشان النبي عم فلم منه أن جسد محمد عليه السلام الذى مات عليه لا يستعمل
الشيطان بما يماثل ذلك الجسد وكذلك الجسد في حال السبابة والسبابة
والشيخوخة لا يتمثل الشيطان بما يماثل بصورة الجسد الذى كان محمد عليه
السلام عليه في ذلك الزمان بحيث لا امتياز بينهما فإن تمثل فلا بد من فارق
في الحس إما زيادة أو نقص أو عدم مشابهة بعض الأجزاء إلى بعض فإن كان
مشابهاً في بعض الأجزاء إذا لا يمكن لأحد أن يتمثل بصورة جسده محمد عليه
السلام من كل الوجوه اعظمة شأن محمد عليه السلام ولا يتمثل بروح محمد
عليه السلام في صورة جسده في عالم العصابة أو السبابة أو الشيخوخة أمد
وسع هذا الجسد بالصورة المحمدية فلا يتمثل الشيطان أصلاً وإن كان مما لا
في بعض أجزائه لأن جسد محمد عليه السلام مجموع الهيئة الاجتماعية المعينة
بالتبيين المحمدية عليه السلام فالتماثل الذى فرق الحس بينهما ليس جسد
المحمدية عليه السلام فلا يصدق التماثل إلا إذا كان مشابهاً لمجموع الهيئة
الاجتماعية بحيث لا امتياز بينهما ولبس كذلك فن رأى محمد عليه السلام
بغير صورة الجسد الذى مات عليه لم يروى روح محمد عليه السلام بل يرى أحوال
نفسه يتمثل بصورة جسد محمد عليه السلام بقدر انشابة (ولهذا) أى ولاجل

عدم تمثل الشيطان بصورة جسد محمد عليه السلام عصمة من الله في حق الرائي
 (من رآه) أي روح محمد عليه السلام (بهذه الصورة يأخذ) الرائي
 (عنه جميع ما يأمره) به (أو ينهيه عنه أو يخبره كما كان يأخذ عنه) أي لو كان
 ذلك الرائي مع الرسول عم (في الحياة الدنيا من الأحكام على حسب ما يكون)
 أي على حسب الذي يصدر (منه) أي من الرسول عم (اللفظ الدال عليه)
 الضمير في عليه يرجع إلى ما (من نص أو ظاهر أو مجمل أو ما كان) عليه بيان
 لما يخلاف ما إذا رأى بغير هذه الصورة فإنه ما رأى روح محمد عليه السلام
 حتى يأخذ الأحكام عنه وهذا علامة نصبها الله تعالى لعباده للفرق بين
 الرائي وغير الرائي حتى يتميز لهم الرائي من غير الرائي فمن رأى محمداً عليه
 السلام بهذه الصورة (فان أعطاه) محمد عليه السلام في حضرة المنام شيئاً
 فان ذلك الشيء هو الذي يدخله التعبير ان لم يخرج في الحس (فان خرج) ذلك
 الشيء (في الحس كما كان في الخيال) أي بصورة ما كان عليه في المنام (فتلك
 الرؤيا لا تعبirlها وبهذا القدر) أي وبسبب قدر وقوع بعض الرؤيا بلا تعبیر
 (وعايه) أي وعلى قدر وقوعه (اعتمد إبراهيم عليه السلام ونقي بن مخلد)
 ما عبر اقصده قارؤاها وهو سبب غفلة إبراهيم عم (ولما كان للرؤيا عذنان الوجهان)
 أي التعبير وعدم التعبير (وعلمنا الله فيما فعل بإبراهيم عم) بالوحى بنينا عليه السلام
 (و) علمنا (ما قال له) من قوله ان يا إبراهيم قد صدقت الرؤيا وما عبرت (الادب)
 أي علمنا الادب (لما يعطيه) أي الادب (مقام النبوة) فالادب في مقام النبوة
 الطاب علم كل شيء من الله بالأحكام بالرأي فنقل إبراهيم عم من هذا الادب بسبب
 اعتماده على هذا الوجه وأدبه الله تعالى بقوله (قد صدقت الرؤيا) فأخبرنا
 عن أحواله تعليماً لنا الادب مع الله (علمنا) جواب لما (في رؤيتنا الحق تعالى في صورة)
 مثالية (يردّها الدليل العقلي) أي استحالة العقل (ان تعبّر تلك الصورة) التي ردها
 الدليل العقلي (بالحق المشروع) وهو ما ثبت بالنسبة ان الحق يظهر بصورة
 اعتقادات المنعدين على حسب اعتقاداتهم كما في حديث التحول ان الحق

تجلى يوم القيمة بصورة فيتكرونه ثم تجلى بصورة فيقبلونه فالحق المشروع هو الذى أثبت عليه الشرع الاحكام المختلفة بحسب مايناسب حال الراى وهو اعتبار الحق مع الاسماء والصفات وفى الحقيقة ماظهر بهذه الصور الا الاسماء والصفات وذات الحق منزّه عن هذه الظهورات واما الحق الحق الذى ثبت بالدليل العقلى وهو الحق من حيث استغناؤه عن العالمين فمخ عند العقل ان يثبت له شئ الا الصفات الكمالية فالتعبير بالحق المشروع (اما) واقع (فى حق حال الراى او) واقع فى حق (المكان الذى رآه) اى رآى الحق الراى (فيه) اى فى ذلك المكان اذا لا مكنة مختافة بالشرف فلمكان مدخل فى الرؤية بالشرف والحساسة (اوها) اى واقع فى حقها (معاً) يعنى اذا رأينا الحق فى المنام بتلك الصورة تعبر بالشرع فنقول ان الحق يظهر لنا بصوراحواننا فذلك الصورة لنا لاله ابقاء بحكم الدليان العقلى والشرعى فذلك الرؤيا بتلك الصورة فى الحق يدخل فيها التفسير وكذلك المكان كما قال رسو الله صلى الله عليه وسلم (رايت ربى فى احسن صورة شاب) يردها الدليل العقلى فصورة الشابة فى حق الرسول عم ظهور الحق له بهذه الصورة وهى عبارة عن ربوبية بأنه كاملة وهى الربوبية الجامعة الاسمائية (فان لم يردها الدليل العقلى) اى وان رأينا الحق بصورة لم يردها الدليل بان كان ظاهراً بالصفة الكمالية كالربوبية والقادرية وغير ذلك من الصفات التى لم يردها الدليل العقلى لم تعبر تلك الرؤيا (بقينها على ما رأيناها) ابقاء لحكم الدليان لاحتجاجهما فى ظهور الحق بالصفات الكمالية شبه رؤية الحق بالصفة التى لم يردها الدليل العقلى فى الظهور بحيث لا يخفى على احد أنه الحق فلا يحتاج الى التعبير لايضاحه غاية الايضاح والاحتجاج الى التعبير ينشأ من نوع خفاً فى الظهور رؤية الحق فى الآخرة بقوله (كما يرى الحق فى الآخرة سواء) بحيث لا يخفى على احد حتى يحتاج الى التعبير لظهوره فيها على وجه الكمال * ولما بين ان الحق ظهورات لجميع الصور بالتعبير او عدمه اورد نتيجة ذلالت بالابيات تسهيلاً للعالمين بقوله (شعر فلواحد الرحمن) صفة لواحد حاصل (فى كل موطن * من الصور)

بيان لما قدم للضرورة (ما) فاعل الظرف وهو في كل موطن اى الذى (يخلق) الحق في هذه الصورة على بعض الناس كظهوره بصور الاكوان فيحتاج الى التعبير بالحق المشروع (وما هو ظاهر*) عطف على الجملة الفعلية للضرورة اى الذى يظهر الحق في هذه الصورة كظهوره بالصورة الكمالية التى اثبتها العقل فلزم من هذا البت ان الظاهر بجميع الصور الكمالية والكونية هو الواحد الرحمن فاذا كان الامر كذلك (فان قلت هذا) اى الذى ظهر بالصور هو (الحق) لانكشاف الحق عليك في جميع الصور (قدتك صادقاً*) بمطابقة خبرك الواقع فارؤيتك هذه الا كما ترى فى الآخرة على ان قد التحقق او معناه قدتك صادقاً عند التسرع ولم تك صادقاً عند العقل ترد قولك في بعض الصور على ان قد للتقليل (وان قلت امراً آخر) باحتجابك بالصور عن الحق (انت عابر*) اى مجاوز من الصورة الى امر آخر فانت صادق ايضا على هذا الوجه (فما حكمه) اى فليس ظهوره بحكم مختصاً (في موطن دون موطن*) كما جعل العقل منحصراً لظهوره فى الصفة الكمالية (وليكنه) اى لكن الحق (بالحق) اى الحق بذاته (للحق) اى لاجل ايجاد الخلق (سافر*) اى سير نزولاً من مقام احديته الى مقام تفصيله فلا يكون موطن الا والحق ظاهريه بالاحكام اللائقة بهذا الموطن (لذا) شرط (ما) زيدت للتأكيد (تجلى) الحق (للميون) بالصورة الحسية والمثالية (ترده*) اى ترد الحق (عقول ببرهان) اى بسببه (عليه) اى على ذلك البرهان (تأثر*) مداوم العقول وتواظبه دائماً قوله عليه يتعلق بقوله تنابر (ويقبل) الحق على البناء للمفعول (فى مجلى العقول وفى المجلى) الذى* يسمى خيالاً وقابل الحق فى مجلى العقول المجردة وفى مجلى الخيال القلب والنفوس المجردة فحضر ظهور الحق كل منهما فى مرتبتهما وليس ذلك الحضر بصحيح (والصحيح) فى قبول الحق ما قبله (التواظر) وهى جمع ناظرة فيشاهد اهل الناظرة الحق فى جميع المراتب الالهية والكونية فيعرفون الحق فى كل موطن فيعبودونه فهم يسمعون الحق بجميع كالاته فلا ينحجبون بصور

الاكوان عن الحق فقلوبهم يسمون الحق فيفوتهم غير الحق (يقول ابو يزيد رح في هذا المقام) اى فى مقام سعة القلب (لو أن العرش وما حواه) اى مع احاطته من السموات والارضين (مائة الف مرة فى زاوية من زوايا قاب العارف ما احس به) اى لا يدرك ذلك العارف ما فى زاوية قلبه اى لا يشغله عن مشاهدة ربه ولا يضيق وسعة قلبه الحق (وهذا) اى ما قال ابو يزيد (وسع ابى يزيد فى عالم الاجسام) اذ قيد وسعة القلب فى الاجسام بقوله لو أن العرش ولم يعم وسعته عالم الارواح فكان ذلك وسعة قاب ابى يزيد (بل اقول لو أن ما لا يتناهى وجوده) مطلقاً من اى عالم كان (قدر انتهاء وجوده مع العين الموحدة له) وهى العقل الاول اذ به يخلق الله تعالى جميع المخلوقات (فى زاوية من زوايا قاب العارف) (ما احس) ذلك العارف بالحق (بذلك) اى بما كان فى قلبه من الامور الغير المتناهية (فى علمه) بالحق اى لا يشغل العارف عن الحق وجود هذا الاشياء فى زاوية قلبه واما لا يحس العارف بما فى قلبه (فانه قد ثبت ان القاب وسع الحق ومع ذلك) الوسع (ما اتصف) اى لا يتصف القاب (بالرى) وانما لم يتصف بالرى لانه لو اتصف بالرى لامتلاً (ولو امتلاً ارتوى وقد قال ذلك) اى عدم الارتداد (ابو يزيد) فى كلام آخر وهو قوله "شربت الحب كأساً بعد كأس" فانقد النمرات ولارويت (ولقد نبهنا على هذا المقام) اى على وسع القاب (بقوانيسر) يا خالى (الاياء) اى موجد الممكنات (فى نفسه) اى ذاته تعالى لان مجموع العالم اعراض عندهم قائم بذاته تعالى لا كقيام العرض بالجواهر بل كذيام الظل بصاحبه فلا يخالو شئ عن الحق بل هو موجوده فيه ومعنى وجود الاشياء فيه عبارة عن احاطة الاشياء بتعاق قدرته وبعضهم فسره بقوله اى فى علمه وهو لا يناسب بقوله يا خالى فانه لا يقال ان الله خالق الصور العلية له بل هو واجب لها ولا يناسب ايضاً مراد الشيخ اذ مراده بيان وسعة الحق الموجودات الخارجية كما لا يبان سعة علمه اذ وسعة علمه ظاهر بحيث لا تخفى على احد يدل عابه فوله (انت لما تخافه جامع) لو جودك المحيط بكل شئ (تخافى ما لا ينتهى) اى غير المتناهى (كونه) اى

وجوده (فيك) ظرف للخلق اولدم الانتهاء اوللكون فاذا خلقت فيك
 الاشياء التي لا يتأهى وجودها (فانت الضيق) لانه لا يسع معك غيرك في قلب
 العارف (الواسع*) لانه يسع الامور الغير المتناهية التي خلقت فيك (لو أن ما)
 زائدة للتأكيد (قد خلق الله) في قلبي حذف في قلبي لدلالة قوله (ما لاح بقاى)
 اى ما ظهر بقلبي فينبذ يتناق بقلبي الى مالا ح لا الى ما خلق (فجبره) الضمير
 يرجع الى ما اى نوره (الساطع*) اى المرقع فلو كان كان النفس في قلبي مع نورها
 الواضح الاعلى المرقع الذى لا يخفى نورها لاحد مالا ح بقلبي نورها فان الحق
 يضيق قابى بدخول الغير معه لاحتماء نور الخلق عند ظهور نور الحق (من وسع
 الحق فمضاق عن خاق) استفهام على سبيل التجب (فكيف الامر) ان من وسع
 الحق الواسع لجميع الامور الغير المتناهية ايضا في الحق الذى في الحقام
 لا كيف الامر في ذلك اجنا (ياسامع*) الدماء* ولما انجز كلامه الى الخلق تسرع
 في بيان احواله بقوله (بالوهم) لا بغير ذلك من القوى (يخلق) اى يخترع
 (كل انسان في قوة خياله مالا وجود له الا فيها) اى الا في قوة خياله
 (وهذا) اى الابداع في القوة الخيالية (هو الامر العالم) يعنى ان غير العارف
 يوجد شيئا ولا يكون ذلك الشيء موجوداً في الخارج بل في قوة خيالية
 (والعارف يخاق بهمة) وتوجهه وقصده بقدرة الله وامره (ما يكون له
 وجود من خارج محل الهمة) والخلق هنا بمعنى قصد الانظار من الغيب الى
 الحضور ومعطى الوجود على حسب قصدهم هو الله لا غير (ولكن لا تزال
 الهمة يحفظه) اى يحفظ ما خلقه (ولا يؤدها) اى لا يتقل الهمة (حفظه)
 اى حفظ ما خلقته الهمة (فتى طراً على العارف غفلة عن حفظ ما خلق
 عدم ذلك الخلق) لانعدام الامداد بالغفلة لزوال الهمة بالغفلة فزال المعلول
 (الا ان يكون العارف قد ضبط جميع الحضرات) وهى الحضرات الخمس
 طام المعانى والاعيان الثابتة وطام الارواح وطام الشهادة وطام الانسان
 الكامل الجامع لجميع العوالم كلها (وهو) اى العارف (لا يفصل مطلقاً بل

لا بد له من حضرة يشهد بها العارف (فاذا خلق العارف بجمته ما خلق)
 (و) الحال ان (له هذه الأمانة ظهر ذلك الخلق بصورته في كل حضرة) لان
 هذا العارف يخلق ذلك الخلق من مقام الجمع فيكون موجوداً على صورته
 في كل حضرة بقدر نصيبه (وصارت الصور يحفظ بعضها بعضاً) لانه اذا
 كان الخلق بصورته موجوداً في كل حضرة فقد تحفظ الهممة الصورة التي
 لا يفصل العارف عن حضرتها وتحفظ باقي الصور بالصور المحفوظة بالهممة
 لوجوب التطابق بين الصور وهو معنى قوله (فاذا غفل العارف عن حضرة
 ما او عن حضرات وهو شاهد حضرة ما من الحضرات حافظ لما فيها من
 صور خلقه انما تحفظت جميع الصور بحفظه تلك الصورة الواحدة في الحضرة
 التي ما غفل) العارف (عنها لان الغفلة ما تم قط) جميع الحضرات (لا في العموم
 ولا في الخصوص) اي لا في حق العامة ولا في حق الخاصة حتى انعدم تلك
 الصورة في جميع الحضرات (*) وقد اوضحنا سرّ ما لم يزل اهل الله تعالى
 ينفرون على مثل هذا ان يظهر وا) وانما ينفرون من ان يظهر وا بالحقبة
 بما اوضحه من السر (لما ثبت فيه) اي في اظهار هذا السر (من رد دعويهم
 انهم الحق) من حيث ايجادهم شيئاً وانما رد دعويهم بهذا السر (فان الحق
 لا ينفصل) عن شيء اصلاً (والبدي لا بد له ان ينفصل عن شيء دون شيء فمن
 حيث الحفظ لما خلق له ان يقول انا الحق) كما قال المنصور رحمه الله ولم يزل
 من هذا القول لعدم ظهور هذا الفرق له بغلبة نور الحق له (ولكن ما حفظه)
 اي ليس حفظ البعد (لها حفظ الحق) لما خلق (وقدينا الفرق) بين حفظ
 الحق وحفظ البعد فهم ينفرون بهذا الفرق من ان يظهر وا بدعوى الربوبية
 (ومن حيث انه ما غفل) اي ومن حيث غفلة البعد فاما مصدريه (عن صورة ما
 وحضرتها) وعن الحضرة التي ثبت الصورة فيها (فقد تميز البعد من الحق)
 من هذا الوجه وهو الغفلة في البعد وعدم الغفلة في الحق (ولا بد أن تميز
 البعد من الحق) مع بقاء الحفظ لجميع الصور بحفظ صورة واحدة منها

في الحضرة التي ما غفل (العبد عنها) اى عن الحضرة التي كانت الصورة فيها (فهذا) الحفظ (حفظ بالتضمن وحفظ الحق ما خلق ليس كذلك بل حفظه لكل صورة على التعيين وهذه) اى وهذه المسئلة التي اخبرتك (مسئلة اخبرت) في عالم المثال كما اخبرتك في عالم الحس (انه) اى الشان (ماسطرها احد في كتاب لا انا ولا غيرى الا في هذا الكتاب فهي) اى هذه المسئلة (بقيمة الوقت وفريده فإياك ان تغفل عنها) وانما اوصى ان لا تغفل عن هذه المسئلة (فان تلك الحضرة التي يبقى لك الحضور فيها مع الصورة مثلها) اى مثل تلك الحضرة (مثل الكتاب الذي قال الله تعالى فيه) اى في حقه (ما فرطنا في الكتاب من شيء) وقال الله تعالى فيه (ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين) فاذا شاهدت تلك الحضرة التي تبقى لك الحضور فيها مع الصورة فقد شاهدت جميع ما في باقي الحضرات من الصور فانها كتاب جامع لجميع ما في الحضرات (فهو) اى الكتاب الذي قال الله تعالى فيه (ما فرطنا في الكتاب) (الجامع للواقع) اى ما كان في الخارج (وغير الواقع) في الخارج وهذه الحضرة مثل ذلك الكتاب في الجامعة فلا تغفل عنها (ولا يعرف) ذوقاً وحالاً وتحققاً (ما قاناه الامن كان قرأنا) اى جاء ما (في نفسه) جميع الحضرات بارتفاع حجب انية بالفناء في الله فمن كان قرأنا في نفسه يصل الى هذه المسئلة ذوقاً وحالاً وامان لم يصل الى مقام الجمع فهو يصل الى مجهوله علماً بسماع هذه المسئلة منه ثم يطلب الذوق والشهود بالفناء في الله وانما لا يعرفه الا هذا النخص (فان المتقى الله) اى فان من يتقى الله بان لا يشرك معه شيئاً في افعاله وصفاته وذاته باسناده جميعها اليه تعالى لا الى غيره (يحمل) الله تعالى له (فرقانا) اى نوراً في قلبه يعرف به ويميز بين العبد والحق ويصل به الى مقام القرآنية فيعرف ما قلناه وهذا ارشاد وتعليم للطريق الموصل الى معرفة هذه المسئلة (وهو) اى الذي يحمل الله تعالى له (فرقانا) مثل ما ذكرناه في هذه المسئلة فيما يميزه العبد من الرب) اى يخاق بجمته شيئاً ما ويحفظ بالهمة ويفرق بينه وبين ربه بعين ما ذكرناه واما فتح هذه المسئلة وظهوره في الحس فنخص بالشج رضى الله تعالى عنه واليه

أشار بقوله فهي قيمة الوقت وفريدته (وهذا الفرقان) أي الفرق الذي يبين بين العبد والحق في هذه المسئلة (أرفع فرقانا) وأعظمه لا يكون فوقه فرقانا لأنه يظهر الفرق بين العبد والرب على أي وجه وفي أي مرتبة كان بخلاف الفرق المذكور بين الناس فإنه ليس بمثابته في رفع الاشتباه فقد أورد نتيجة ما ذكره بقوله (شعر* فوقنا يكون العبد رباً بلا شك*) بظهور تجلي الربوبية له واختفاء عبوديته وهو قوله والمصارف يخلق بهمه (ووقنا يكون العبد عبداً بلا أفك*) عن عبوديته عند ظهور عجزه وقصوره بزوال صفة الربوبية (فإن كان عبداً كان بالحق واسماً*) لأنه قال ما وسعني أرضي ولا سمائي إلا قلب عبدي المؤمن (وإن كان رباً كان في عيشة ضحك*) أي ضيق ومشقة لعجزه عند المطالبة بالاشياء عن آتيانها (فمن كونه عبداً يرى عين نفسه*) عاجزة وقاصرة عن آتيان الامور (وتوسع الآمال) أي توسع آماله (منه) إلى موجدته (بلاشك*) ومن كونه رباً يرى الخلق كله* يطالبه من حضرة الملك (بضم الميم وسكون اللام عالم الشهادة (والملك*) بفتح الميم وسكون اللام عالم الملكوت (ويجز عما طالبوه) أي لا يقدر اعطاء ما طالبوه منه (بذاته*) بل يرجع في ذلك إلى ربه بخلاف ربوبيته الحق فإنه بذاته قادر على ذلك فظهر الفرق من حيث كونه رباً (لذا) أي لاجل عجز العبد عما طالبوه منه (تري بعض العارفين به) أي بهذا المعنى (بيكي) فاذن كان سلامتك في العبودية وآقتك في الربوبية (فكي عبدر) أي فتظهر بالعبودية فتسلم عن عقوبات النار (لا تكن رب عبداً) أي لا تظهر بمقام الربوبية التي ليست حقتك والا (فتذهب بالتعلق في النار والسبك) أي تدخل في نار جهنم وتسبك فيها لتخلصك عن هذه الصفة

﴿ فص حكمة عاية في كلمة اسماعيلية ﴾

أي العلوم المنسوبة إلى المرتبة العلية حاصلة في روح هذا النبي عليه السلام شرع في بيان هذه العلوم فابتدأ بالاسم الجامع لكونه أعلى المراتب الاسماوية بقوله (اعلم أن مسمى الله تعالى إحدى بالذات) أي لا كثرة

في ذاته (كَلَّ بالاسماء) اى كل مجموعى يجمع الاسماء والصفات فكان لمسمى الله
احديتان الذاتية والاسمائية فيسمى الاحدية الذاتية بالاحدية الالهية
والاحدية الاسمائية بمقام جمع الاسماء (وكل موجود فماله) اى فالكل واحد
من افراد اللسان (من) مسمى (الله تعالى) باعتبار كونه كلا بالاسماء (الارب
خاصة يستحيل ان يكون له الكل) لذلك قال النبي عليه السلام (رأيت ربى)
ولم يقل رأيت رب العالمين وان كان حقيقة وروحه الاعظم مربوباً للكل
الا انه بوجوده الحسى واستعداده الجزئى له رب خاص فوق سائر الارباب
وكذلك سائر الانبياء عليهم السلام يتنوع فيهم الكل بحسب استعدادهم فلا
يمكن لاحد من هذا الوجه الكل من حيث هو كل (واما الاحدية الالهية)
وهى الاحدية الذاتية التى يشير اليها بقوله احدى بالذات (فما لو احدى)
من الاسماء (فيها قدم) اى وجود فليس لها الربوبية لاحد فكانت خارجة
عن قوله عليه السلام (من عرف نفسه فقد عرف ربه) فلا تعرف بمعرفة
النفس بل يعرف ماله الربوبية و- ذلك تعرف هذه الاحدية الالهية عن كشف
الهمى وانما لم يكن لواحد من ال-اء فيها قدم (لانه لا يقال لواحد منها) اى
من الذات الاحدية (شئ ولا آخر منها شئ) حتى يتعين الاسماء فيها بالوجود
المتعين الذى يتميز به كل منها عن الآخر وانما لا يقال هذا القول فى حقها
(لايها) اى لان الاحدية الالهية (لاقبل التبعض) حتى يقال لها هذا الكلام
(فاحديته مجموع كله بالقوة) والضمير الاول راجع الى مسمى الله والناسى
الى الاسماء باعتبار الاتحاد فى هذه الاحدية فعناء فاحدية مسمى الله ما كان كل
الاسماء مجموعاً فيه بالقوة فباعتبار جمعية الاسماء فى مسمى الله بالقوة يسمى احدى
بالذات وباعتبار جمعيتها فيه بالفعل كل بالاسماء (والسعيد من كان عند ربه
مرضياً وامته) اى وما فى العالم من العباد (الا من هو مرضى عند ربه) وما
فى العالم شقى من هذا الوجه بل كله سعيد وان كان بعضه شقياً وبعضه سعيداً
من وجه آخر وانما كان كل العباد مرضياً عند ربهم الخاص بهم (لانه الذى

يبقى عليه ربوبيته (أى ربوبية الرب (فهو) أى الذى يبقى عاياه ربوبية ربه (عنده)
 أى عند ربه (مرضى) لبقاء ربوبيته عليه فإذا كان مرضيا (فهو سعيد)
 والمراد من هذا الكلام اظهار عموم معنى السعادة المستورة عن ادراك اهل
 الحجاب لالسعادة النافعة المعتبرة عند الله (ولهذا) أى ولاجل بقاء الربوبية
 على العبد (قال سهل) وهو من كبار الاولياء المتعمدين قوله (ان للربوبية سرّاً)
 وسرّ النى روحانية ذلك النى وسبب بقائه (وهو) أى سرّ الربوبية (انت
 مخاطب كل عين لو ظهر) أى لو زال عن ان يكون سرّاً موجوداً فى غيب الله
 تعالى فلزم ان يكون معدوماً فبطات الربوبية بعده (لبطت) أى لزال
 (الربوبية فادخل) - هل (عايه) أى على العين (لو هو حرف امتناع وهو)
 أى العين (لا يظهر) أى لا يزال ابداً (فلا تبطل) أى فلا تزول (الربوبية)
 ابداً وانما لا يزول العين (لانه لا وجود لعين الارب) والرب موجود دائماً
 (والعين موجودة دائماً) بحسب الاشياء بدوام وجود عاياه فالربوبية موجودة
 دائماً بدوام وجود عايتها فهى العين فالرب سبب لوجود العين والعين سبب
 لوجود ربوبية ربه فإذا بقى ربوبية الرب بوجود عبده كان العبد مرضياً
 عنده (وكل مرضى محبوب) للرب الراضى عنه (وكل ما يفعل المحبوب محبوب)
 يعنى كما ان ذات المرضى محبوب ذاته لربه كذلك كل ما يفعله محبوب عند ربه
 فإذا كان كل ما يفعل المحبوب محبوباً (فكله) أى فكل ما سدر من المحبوب
 (مرضى) عند ربه وليس المراد من الحب والرضاء من حيث انهما نافعان
 لصاحبيهما وبصل العبد بسببيتهما درجة القرية الى الله تعالى وانما المراد كشف
 سرى ان الحب والرضاء فى كل احد حتى يعلم ان اسمعيل عليه السلام باى حكمة
 كان عند ربه مرضياً وانما كان فعل المحبوب مرضياً (لانه) أى الشان (لا فصل
 للعين بل الفعل لربها) بظهور (زيها فاطمأت العين من ان يضاف الفعل اليها فكانت)
 العين (راضية بما يظهر) أى بما يوجد (فيها وعنّها) أى وبسبب ما يظهر عنها
 (من افعال ربها) بيان لما (مرضية تلك الافعال) أى العين كانت راضية بما يظهر

بمريضية تلك الافعال عند فاعلها وانما كان الفعل مرضيا عند فاعله (لان كل فاعل وصانع راض عن فعله وصنعتة فانه) اى الفاعل (وفى) بالتشديد (فعله وصنعتة حق ما هي عليه) ويدل على ذلك قوله تعالى (اعطى كل شئ خلقه ثم هدى) اى بين واخبرنا بعد اعطائه كل شئ خلقه (انه) اى الحق (اعطى كل شئ خلقه فلا يقبل) ذلك الشئ (النقص) عن استعداده (ولا الزيادة) على استعداده لان الله تعالى اعطى الخلق على حسب استعداد كل شئ فكان كل موجود عند ربه مريضاً (فكان اسمعيل عليه السلام بشوره) اى باطلاعه (على ما ذكرناه عند ربه مرضياً) ففرد اسمعيل عايه السلام بهذه المرضية عن غيره لورود النص في حقه دون غيره لان هذا العلم مودع في روحه وبأخذ كل من علم هذا العلم من روحه عليه السلام ما عدا ختم الرسل (وكذا) اى وكاسمعيل عليه السلام (كل موجود مرضى عند ربه ولا يلزم اذا كان كل موجود عند ربه مرضيا على ما بيناه ان يكون مرضيا عند رب عبد آخر) فان عبد المضل ليس مرضيا عند الهادى وبالعكس لعدم ظهور ربوبية كل منهما في عبد الآخر فلا يكون الاشقياء مرضيين عند رب السعداء حتى يدخلون دار السعداء معهم وانما لم يكن ذلك العبد مرضيا عند رب عبد آخر (لانه) اى لان ذلك العبد (ما اخذ) اى لا يأخذ (الربوبية الا من كل) بالاسماء (لا من واحد) اى لا من احدى بالذات فاذا اخذ الربوبية من كل لا من واحد (فما تعين له) اى لا يتعين لذلك العبد (من الكل الا ما يناسبه) اى الا الذى يناسب ذلك العبد وما يناسب استعداده (فهو) اى ما تعين له من الكل (ربه) خاصة فلا يكون محالاً لربوبية رب غير ذلك الرب حتى يرضى رب عبد آخر عنه فلا يكون مرضيا الا عند ربه * ولما كان في هذا المقام مطلة سؤال وهو ان يقال ان ما قاتم من ان العبد مرضى عند ربه غير مرضى عند رب آخر بناء على ان كل عبد لا يأخذ الربوبية الا عن كل فسلم لانه حينئذ يقتضى تميز الارباب فلم لا يجوز الاخذ من حيث الاحدية حينئذ لامتياز الارباب فن كان مرضيا عند ربه كان مرضيا عند رب آخر لان رب عبد عين رب عبد آخر فلزم حينئذ اذا كان كل موجود عند ربه مرضيا ان يكون مرضيا عند رب

عبد آخر اراد دفعه بقوله (ولا يأخذ احد) اى لا يأخذ من مسمى الله رباً (من حيث احديته) حتى كان من كان عنده مرضيا مرضيا عند رب عبد آخر (ولهذا) اى ولاجل عدم اخذ احد رباً من حيث احدية الحق (منع اهل الله التجلى فى الاحدية) اى منع عن طالب التجلى الاحدى لعدم حصوله لاحد لتلايض اوقات السالكين فى طلب المحال واما لا يمكن حصول التجلى الاحدى (فانك ان نظرت به) اى نظرت الحق بالحق وهو المظهر مع اسماء التعيين (فهو الناظر نفسه فزال ناظرا نفسه بنفسه) فما ظهر لك ذاك التجلى بل ظهر نفس الحق بنفسه (وان نظرتك) اى مع بقاء تعينك (فزال الاحدية بك) اى لاحدية حيث لا وجود الاثنية (وان نظرت به وب) اى وان حمت فى النظر اليه بينه وبينك (فزالت الاحدية) فلا احديته (ابصار لان ضمير التاء فى نظرت ما هو عين المظنور) وعلى كلا التقادير الملائم (علا بد من وجود نسبة ما اقتضت امرين ناظرا ومظنورا فزالت الاحدية) او حده الاثنية فى كل واحد من الوجوه كما بدل عابه قوله (وان كان لم ير) الحلقى (الا نفسه بنفسه ومعالمه) اى الشأن (فى هذا الوصف) وهو ربه الحلقى نفسه بنفسه (ناظر ومظنور) وهو بوجوب الاثنية وان كان اخباريا فاما سلب هذا (فالمرضى) عند ربه (لا يصح ان يكون) عند ربه الخاس (مرضيا مطلقا) اى عاما فى جميع الاوقات بحيث لا ينفك عنه كونه مرضيا عند ربه فى حال املا كما ان النص الواردة فى حق اسمعيل عليه السلام كذالك (الا اذا كان جميع ما يظهره) اى لسبب المرضى (من فعل الراضى) بان لما (فه) اى فى المرضى واما اذا لم يظهر جميع افعال الراضى فى المرضى بل نفعه يظهر فيه وبعضه لم يظهر لم يكن المرضى مرضيا عند عدم ظهور ذلك النص فلم يكن مرضيا مطلقا عند ربه فقد نأت النص والكشف انه مرضى مما انما اظهره جميع فعل الراضى فيه علما اسوى كل موجود مع اسمعيل عابه السلام فى كونه مرضيا عند ربه اراد ان يبين جهة امتباره بقوله (ففضل اسمعيل عابه السلام

على غيره من الاعيان بما نفعه الحق به من كونه عند ربه مرضيا وكذلك كل نفس مطمئنة قيل لها ارجى الى ربك فما امرها ان ترجع الا الى ربها الذي دعاها (اي الى الرب الله الذي دعى النفس المطمئنة اليه بالرجوع (فرقت) اي ففرت النفس المطمئنة ربها (من الكل) بسبب قبول دعوته (راضية) عن ربها (راضية) عند ربها (فادخل في عبادي من حيث ما) اي من الوجه الذي حصل (لهم هذا المقام) فانت لائق مستحق بان تدخل في زمرة من سبب كسبك هذا المقام (فالباد المذكورون هنا كل عبد عرف ربه تعالى) من الكل (واقصر) نفسه (عابه) اي على ربه (ولم ينظر الى رب غيره) كما لم ينظر ربه الى عبد رب آخر فان النظر الى رب غيره لا يكون الا من الجهل به (مع احدة العين) اي مع ان ربه عين رب غيره في مقام احدية الذات ومع ذلك (لا من ذلك) اي من عدم النظر الى رب الغير فان الامر في نفسه على ذلك (وادخل جنتي التي هي سرى) بكسر السين اي حجابي (ولست جنتي سواك) فانت تسترني بذاتك (فذا لك حجاب بني وبينك فادخل ذاك باثناك في ذاتي حتى تشاهد ذاتي فكما ان رؤبة الله تعالى لا يمكن في عالم الصورة الابدخول الجنة في عالم الآخرة كذلك لا يشاهد الحق في عالم المعاني الا بالدخول في الجنة المعنوية (فلا اعرف الابك) اي لا يظهر آثار ربوبيتي الا بسببك لا بدونك (كما انك لا تكون) اي لا يوجد (الابي) اي سببي فاذا لم اعرف الابك (همن عرفك عرفني وانا لا اعرف) الابك (فانت لا تعرف) الابي كما قال عرف الله بالاشياء وعرفت الاشياء بالله فتوقف معرفة كل منهما الى الآخر الاول مشاهدة المؤثر من الاثر والثاني مشاهدة الاثر من المؤثر وهو اتم من الاول معرفة ومعناه لا يعرفني عبد الا انت ولا يعرفك رب الا انا وراز ان يكون معناه وانا لا اعرف على البناء المعلوم الا انت فانت لا تعرف الا انا اذ كل رب لا يعرف الا ما كان مظهر الربوبية كما ان كل عبد لا يعرف الا ربه الخاص وقد انحصرت الامر من الطرفين قال بعض الشراح وانا لا اعرف بحسب الحقيقة وانت لا تعرف بحسبها وان كان له وجه لكنه لا يناسب المقام يظهر

بادنى تأمل (فإذا دخلت نفسك دخلت جنته) فإذا دخلت جنته (فتعرف نفسك معرفة أخرى غير المعرفة التي عرفتها) اى عرفت نفسك بهذه المعرفة (حين عرفت ربك بمعرفتك اياها فتكون) بسبب دخولك جنته (صاحب معرفتين معرفة به) اى بالحقي بك (من حيث) انك (انت ومعرفة به بك من حيث) انك (هو لا من حيث انك انت) ولم تكن هاتين المعرفتين الا لمن دخل جنة ربه الخاص (* شعر * فانت عبد) من حيث التعيين (وانت رب ا) من حيث الهوية (لمن له فيه انت عبد ا) اى للذى انت له فى حقه عبد فالعبد رب لربه الخاص لا لغيره كما انه عبد له لا لغيره فتعاق ربوبية العبد لمن تعاق عبوديته وهى ربوبية العبد ربه قبول احكامه واطهار كماله فيه وهذا مجازاة بين العبد وبين ربه الخاص واما بين العبد وبين رب الارباب وهو قوله (وانت رب وانت عبد * لمن له فى الخطاب عهد) وهو خطاب المست والمهد قول المخاطبين قالوا اى فان هذا الخطاب عن مقام الجمع فكان الكل عبدا لكل بسبب ربهم الخاص بهم فكان الخطاب عاما والمهد عاما فانواع المهد الكلوى بحسب القوابل الى المهد الجزئى الذى بين العبد وبين ربه الخاص واما بينه وبين رب المطلق وهو عهد كل فاذن ينشوع المهد (فكل عقد) اى فكل واحد من المهد (عايه) اى على ذلك العقد (شخص ا) من المخاطبين المعاهد بن اى ثابت على ذلك العقد بحفظه دائما عن النقص والحل (يحله) اى يحل ذلك العقد (من سواء عقد ا) اى من له عقد سوى ذلك فان من له المهد به وبين الاسم الهادى يحل العقد الذى بين الاسم المفضل وبين عبده فكان كل واحد من العبيد يحفظ عقده ويحل عقده غيره (فرضى الله) اى كل بالاسماء (عن عبيده فهم مرضيون) لان عبيد الارباب عبيده ومرضون الارباب مرضيه (ورضوا عنه فهو مرضى) فكان الامر الذى بين العبد وربّه الخاص بعينه ثابت بينه وبين رب المطلق فكل عبد مرضى عبد الله بالامر الارادى واما بالامر التكليفى فبعضهم مرضى كالانبياء والاواباء وغيرهم من المؤمنين حسب مراتبهم وبعضهم ليس بمرضى كالكفار والمعاصى فالجاة عن النار

جمع الامرين في الرضاء ولا ينفع الرضاء بالامر الارادى مجرداً عن الرضاء
 بالامر التكليفى (فتقابلت الحضرتان) اى الربوبية والعبودية (تقابل الامثال
 والامثال اعداد لان المتلين لا يجتمعان) المجتمعان والمتلان متميزان فلا يجتمعان
 (لا يتميزان فائمه) اى فافى العالم من حيث الوجود (الاعمين) واحد (فائمه)
 اى فى العالم (مثل) لان المثانية تقتضى الاثنينية (فافى الوجود مثل) اذ الوجود
 هو عين التميز (فافى الوجود ضد فان الوجود حقيقة واحدة والنسبة لا يضاف
 نفسه) فاذا ارفع الاعداد والامثال بظهور وحدة الوحدة الوجود (شمر اقل ببق
 الاالحق لم يبق كائن) اى عالم الا كوان لفناء بها فى الحق (فائمه) اى فى الوجود
 (موصول ولائمه باين) اى لا موصول ولا واصل ولا مفارق لاستهلال الكل
 فى عين الوجود عند تجلى وحدة الوجود (بذ) اى بما ذكرنا من وحدة الوجود
 (جاء برهان البيان) وهو البرهان الكشفى (فافى) بمعنى (شيئاً) (الا عينه) اى الا
 ذات الحق لا غيره لاستهلاك جميع الاشياء فى نظرى فى ذات الحق (اذا عين) اى
 اذ اشاهد ممانته حقيقة الامر وهذا لمن لم يخفى ربه ان يكون هو
 لعدم علمه بالتمييز فهو فوق مقام الحشية واما قوله (ذلك) اى رضى الله
 عنهم ورضوا عنه فهو (لمن يخفى ربه ان يكون هو لعله بالتمييز) بين
 الربوبية والعبودية (لما دلنا على ذلك) التميز (جهل اعيان فى الوجود)
 يتعلق بجهل وكذا (بما اتى به عالم) يتعلق به والمراد بما اتى به عالم ما ذكره
 من وحدة الوجود فى الايات فعالم بالله يثبت التميز فى مقام ويثبت عدم
 التميز فى مقام واما من لم يكن عالماً بالله فلا يثبت الا التميز فدلتنا على التميز
 عدم علمهم بعدم التميز (فقد وقع التميز بين العبد) فاذا وقع التميز بين العبد
 (فقد وقع التميز بين الارباب) ضرورة وجوب وجود الملة عند وجود
 المعلول لان التميز بين العبد اثر حاصل من التميز بين الارباب * ولما كان فى هذا
 الدليل نوع خفاء عند العقل اذ يجوز للعقل ان يمنع الملازمة اورد على
 ذلك الدليل بقوله (ولو لم يقع التميز) بين الارباب (لصر الاسم الواحد

الآلئ من جميع وجوهه بما يفسر به الآخر والمعر لا يفسر بتفسير المذل الى
مثل ذلك لكنه اى لكن المعز (هو) المذل (من وجه الاحدية كما تقول
فى كل اسم انه دليل على الذات وعلى حقيقته) اى حقيقة ذلك الاسم (من
حيث هو فالمسمى واحد فالمعز هو المذل من حيث المسمى والمعز ليس المذل
من حيث نفسه وحقيقته) وانما لم يكن المعز هو المذل من حيث نفسه (فان
المفهوم مختلف فى الفهم فى كل واحد منهما) فدل اختلاف مفهومه فى الفهم
على ان احدهما ليس هو الآخر بحسب نفسه وحقيقته ١ ولما بين فى الاستاء شبهة
الاتحاد وجهة الاختلاف اراد ان بين هذا المعنى بين الحق والخلق (١) فلا ينظر
الى الحق ٢ وتسميه عن الخلق ٢) اى مع تسمى الحق من الخلق من كل الوجوه
بل اجعله معرى مستغنياً من حيث الذات عن الخلق واجعله متماثاً من حيث
الصفات الى الاكوان (ولا تنظر الى الخلق ١ وتكسوه سوى الحق ١) من كل
الوجوه بل تكسوه بالغيرية فى مقام الكثرة وتكسوه بالحق فى مقام الجمع
وهو مقام تحققه بصفات الحق (ونزعه وشبهه ١) اى نزعه الحق فى مقام التنزيه
وهو مقام استغناء ذاته تعالى عن العالمين وشبه الحق فى مقام الصفات بالماله
بالصفات الكاملة كالحياء والعلم والسمع وغير ذلك (وقم فى مقام الصافي ١)
يعنى اذا علمت نواقى ما ذكرنا لا وعلمت به فقد اتممت فى مقام الكمالين وهو
مقام الجمع بين الكمالين التنزيه والشبه ما ذا تزهت وشبهت وفيت فى مقام
الصدق ولا يبالى لك بعد ذلك (وكن فى الجمع ان شئت وان شئت فى العرف ١)
لانك حينئذ نلت درجة المحققين والموحدين فلا بضرك فى اى مقام كنت
من الفرق والجمع فاذا تحققت بما قلنا لك (تحز) اى تقابل ونساوى (بالكل)
اى بكل الناس فى هذا الكمال (ان كل ١ تبدى) اى ان قصد كل من الناس
(نصب السبق ١) فلا يسبق عليك شئ منهم وانت لا تسبق عليهم لانه ليس
وراء هذا المقام مقام آخر فقله ان كل شرط يحز جزاؤه والجملة الشرطية
جواب لشرط محذوف كما ذكرنا الشرط المقدر فلما كان الامر كما ذكرنا
(فلا تنفى) من حيث حقيقتك من فى ينفى (ولا تنفى ١) من حيث خالقيتك

وَتَعِينِكَ لِتُبَدِّلَ أَحْكَامَ الْخَلْقِ عَلَيْكَ (وَلَا تَقْنِي) الْأَشْيَاءَ مِنْ جِهَةِ الْحَقِيقَةِ مِنْ أَقْنِي
بِقْنِي (وَلَا تَقْنِي) مِنْ حَيْثُ التَّيْنَاتِ مِنْ أَقْنِي يَبْقَى (وَلَا يَلْقَى) عَلَى الْبَاءِ لِلْفِعْلِ
(عَلَيْكَ الْوَحْيُ) فِي غَيْرِ وَلَا تَقْنِي (أَيُّ لَا يَلْقَى) اللَّهُ الْوَحْيَ عَلَيْكَ فِي حَقِّ غَيْرِ بِلِيقِهِ
عَلَى نَفْسِهِ فَإِنَّكَ هُوَ مِنْ حَيْثُ هُوَ بَيْنَكَ وَحَقِيقَتِكَ وَأَنْتَ مَرْتَبَةٌ مِنْ مَرَاتِبِ تَقْصِيلِهِ
هَذَا إِنْ كَانَ الْحَقُّ بَاطِنًا وَالْعَبْدُ ظَاهِرًا أَوْ لَا يَلْقَى الْوَحْيَ فِي حَقِّ غَيْرِكَ بِلِيقِهِ
عَلَى نَفْسِكَ فَإِنَّ الْحَقَّ أَنْتَ مِنْ حَيْثُ الْحَقِيقَةُ هَذَا إِنْ كَانَ الْحَقُّ ظَاهِرًا وَالْعَبْدُ
بَاطِنًا وَالْوَحْيُ مِنْ جَانِبِ الْحَقِّ كَوْنُهُ سَبَبًا لَوْجُودِ الْعَبْدِ وَلِكُلِّ مَا يَحْتَاجُ الْعَبْدُ
إِلَيْهِ وَمِنْ طَرَفِ الْعَبْدِ كَوْنُهُ سَبَبًا لظُهُورِ كَمَالَاتِ الْحَقِّ وَأَحْكَامِهِ * وَلَمَّا بَيَّنَّ
أَسْرَارَ الرِّضَاءِ سَرَعَ فِي بَيَانِ أَسْرَارِ التَّائِبِ فَإِنَّ كِلَا مَنَّهُمَا مُودَعٌ فِي كَلِمَةِ
أَسْمِعِلْ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِقَوْلِهِ (التَّائِبُ) يَكُونُ (بِصَدَقِ الْوَعْدِ) لَا بِصَدَقِ
(الْوَعْدِ) (مُخَالَفِ الرِّضَاءِ) فَإِنَّهُ يَكُونُ بِصَدَقِ الْوَعْدِ كَمَا أَثْبَتَ (وَالْحُفْرَةُ
الْأَلْمِيَّةُ تَطْلُبُ التَّائِبَ الْمَحْمُودَ بِالذَّاتِ) مِنْ كُلِّ عَبْدٍ سَعِيدًا كَانَ أَوْ شَقِيًّا فَلَا يَدُ
وَقَوْعُ مَطْلُوبِ الْحَقِّ مِنْ كُلِّ عَبْدٍ فَلَا يَدُ صَدَقِ الْوَعْدِ وَالتَّجَاوُزُ مِنَ الْحَقِّ فِي
حَقِّ كُلِّ عَبْدٍ عَلَى حَسَبِ مَا يَلِيقُ بِذَوَاتِهِمْ حَتَّى يَحْصُلَ لَهُ التَّائِبُ الْمَحْمُودُ مِنْ كُلِّ
عَبْدٍ حَسَبِ مَرَاتِبِهِمْ (فَبَقِيَ عَلَيْهَا بِصَدَقِ الْوَعْدِ لَا بِصَدَقِ الْوَعْدِ) أَيْ لِمَا تَطْلُبُ
الذَّاتُ الْأَلْمِيَّةُ بِذَاتِهِ التَّائِبَ الْمَحْمُودَ لَا يَنْبَغِي عَلَيْهَا إِلَّا بِصَدَقِ وَعْدِهِ بِالتَّجَاوُزِ عَنْ
سَيِّئَاتِهِمْ وَأَدَاءِ التَّائِبَ الْمَحْمُودَ لَا يَكُونُ إِلَّا بِصَدَقِ الْوَعْدِ لَا بِصَدَقِ الْوَعْدِ (مَلَأَ) يَأْتِي
عَايَهَا (بِالتَّجَاوُزِ) عَنْ وَعْدِهِ بِالْعَفْوِ يَدُلُّ عَلَى ذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى (فَلَا تَحْزَنْ أَلَلَهُ
مُخَافَ وَعْدِهِ رَسَلَهُ وَلَمْ يَقُلْ وَوَعْدِهِ) لَعَدَمِ التَّائِبَ الْمَحْمُودَ بِصَدَقِ الْوَعْدِ (بَلْ قَالَ
وَبِالتَّجَاوُزِ عَنْ سَيِّئَاتِهِمْ مَعَ أَنَّهُ) أَيْ الْحَقُّ (نُوعِدُ عَلَى ذَلِكَ) أَيْ عَلَى أَمْرٍ
فَدَلَّ هَذِهِ الْآيَةُ عَلَى أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَطْلُبُ بِذَاتِهِ عَنْ عِبَادِهِ التَّائِبَ الْمَحْمُودَ وَإِنْ
هَذَا التَّائِبُ لَا يَحْصُلُ إِلَّا بِصَدَقِ وَعْدِهِ عِبَادَتِهِ وَبِالتَّجَاوُزِ عَنْ سَيِّئَاتِهِمْ فَمِمَّا تَجَاوَزُ
لِلْمُتَخَالِفِينَ فِي الثَّأْرِ أَبَدًا بِمَحْصُولِ التَّعْيِيمِ الْمُنَزَّجِ بِالْعَذَابِ لَهُمْ فَيَتَوَنَّبُونَ بِذَلِكَ عَلَى اللَّهِ
نَعَالِي فَمِمَّا التَّائِبَ الْمَطْلُوبَ فَإِذَا كَانَ التَّائِبُ فِي حَقِّ الْحَقِّ بِصَدَقِ الْوَعْدِ (فَاتَّقَى) عَلَى
أَسْمِعِلْ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِهِ كَانَ صَادِقَ الْوَعْدِ (فَالْتَّائِبُ الْمَحْمُودُ سَوَاءٌ كَانَ مِنَ الْعَبْدِ

على الحق او من الحق على العبد لا يكون الا بصدق الوعد (وقد زال الامكان)
 اى وقد زال بدلالة النص امكان وقوع الوعيد على الابد (في حق الحق
 لما فيه) اى وقوع الامكان (من طاب مرجح) والطلب المرجع لوقوع الوعيد
 هو الذنب وذلك يرتفع بوعده تعالى بقوله (وتجاوز عن سيئاتهم) فان وعده
 واجب الوقوع في كل عبد فزال وقوع الوعيد وقت وقوع التجاوز ولبس
 التجاوز في حق الكفار التحايس عن النار بل المراد بالتجاوز حصول الرحمة
 المتمتزة بالنار فاذا زال صدق الوعيد (شعره) لم يبق الا صادق الوعد وحده (وما)
 اى ليس (لوعيد الحق عين تعين) على الباء المفعول اى شخص تعين له
 العذاب الخالص عن الرحمة على الابد بالنص (وان دخلوا) اى الاشقياء
 (دار السقاء فانهم على لذة فيها) اى في تلك الدار (نعم بيان) خبر مبتدأ
 محذوف (نعم) منصوب ببيان (جنات الخلد فالامر) اى سمخات الخلد
 ونعم دار النقاء (واحد) وبنهما) اى بن النعمين (عند التجلي) اى عند
 الظهور (تباين) لان نعم الجنان رحمة خالصة عن العذاب وسم دار السقاء
 رحمة متمتزة لا يخلو عن العذاب اصلاً فكانا عند التحقيق واحداً داخلياً
 في حدّ النعم وتباينان عند التجلي فهذا هو معنى قوله فالامر واحد
 بينهما عند التجلي تباين (يسمى) نعم دار السقاء (عذاباً من عذوبة
 طعمه) اى لاجل عذوبة طعم هذا النعم لاهله يعنى كما ان العذاب
 الاصطلاحي متحقق في الكفار في دار جهنم كذلك العذاب الاموى وهو اللذة
 متحقق فيهم فكانوا جاءين بينهما ومتحققين بهما على الابد يدل على ذلك
 (وذلك) اى عذابهم (له) اى لنعميهم (كالقنسر والقنصر صائناً) اى حافظ
 للبه فلا يزال العذاب صائناً لاهله وهو نعمهم فلا يزال العذاب الاصطلاحي عنهم
 ابداً كما هو مذهب اهل السنة فان المصنف قسم الرحمة الى رحمة متمتزة
 بالعذاب والى رحمة خالصة من العذاب ثم قال لا يكون هذه الرحمة في الدار
 الاخرة الا لاهل الجنان ثم اثبت النعم المبين لاهل الشفاء فانهم هو عين
 الرحمة عنده وعند سائر اهل الله فانهم منه نعم خالص مختص باهل الجنان

ومنه نعيم ممزج بالذاب مختص باهل جهنم وبعض الشارحين حمل كلامه على خلاف مراده وقال في شرح كلامه في هذه المسئلة ان المذاب منقطع مطلقا عن الكفار ومن ذلك ظن بعض الناس السوء على الشيخ وعلى اهل الله الذي على طريقته في العلم بالله تعالى وسنطاع حقيقة هذا المقام في آخر النص الهودي ان شاء الله تعالى

﴿ فص حكمة روحية في كلمة يعقوبية ﴾

فص حكمة روحية اى العلوم التى تختص ادراكها بالروح فى كلمة يعقوبية اى مودع فى روح هذا النبى عليه السلام روحية بضم الراء اتم من قحه فكان المراد ههنا الضم لان العلوم التى تذكر فى هذا الفصل كلها من ادراكات الروح ومن خواصه * ولما وصى يعقوب بنيه وقال يا بنى ان الله اصطفى لكم الدين فلا تموتن الا واتم مسلمون اراد ان يبين ان اسرار الدين الذى مودع علمه فى روح يعقوب عليه السلام فقال (الدين دستان) اى الدين يطلق عند اهل الله تعالى على معينين احدهما (دين عند الله و) (دين عند (من عرفه الحق تعالى) وهم الرسل (و) (دين عند (من عرفه من عرفه الحق) وهم العلماء ورثة الانبياء فهذا كله دين عند الله تعالى (و) ناسبها (دين عند الخلق) اى عند الخواص وهو الطريق الخامس الحاصل لهم باختر اعهم (وقد اعتبره الله فالدين الذى عند الله هو الذى اصطفاه الله واعطاه الرتبة العلية على دين الخلق) فدل ذلك على ان السريمة اقوى وافضل على طريقة اهل الله وان كانت تلك الطريقة جامعة لدين الحق (فقال تعالى ووصى بها ابراهيم بنيه ويعقوب يا بنى ان الله اصطفى لكم الدين فلا تموتن الا واتم مسلمون اى منقادون اليه وجاء الدين بالالف واللام للتعريف وللمهد وهو) اى المهود (دين معلوم معروف) عند المخاطب (وهو) اى الدين المعروف (قوله تعالى) اى هو المراد من قوله تعالى (ان الدين عند الله الاسلام وهو) اى الاسلام (الاقبياد) فاذا كان الاسلام هو الاقياد (فالدين عبارة عن اقيادك والذى) جاء (من عند الله هو النسرع الذى اتقدت انت اليه)

فقوله تعالى (ان الله اصطفى لكم الدين) يدل على ان الدين عند الله هو الشرع
المصطفوية والاسلام هو انقياد اليه وقوله تعالى (ان الدين عند الله الاسلام)
يدل على ان الدين عند الله هو انقياد العبد الى الشرع فصيح اطلاق الدين على
المعينين فبنى كلامه على الفرق فقال (فالدين الانقياد والتأهوس هو الشرع
الذي شرعه الله) اى جملة طريقاً ومذهباً لعباده يسلكونه (فن اتصف بالانقياد
لما شرعه الله فذلك) التحض (الذى قام بالدين واقامه اى انشاء كما يقيم الصلاة
قالعبد هو المنسئ للدين والحق هو الواضع للاحكام) وهى التواميس الالهية
فاذا كان العبد هو المنسئ للدين (فالانقياد عين ضلالت) وهو الانشاء (فالدين)
حينئذ حاصل (من فعل) وهو الانقياد وهو معنى ثالث المدين فباير المعينين
الاولين (فاسعدت الاماكان منك) اى بما حصل من انقيادك وهو الدين فاما مدت
الابا تارك (فكما اثبت السعادة لك ما كان الاصل لك) اى ما كان حاصله من فعلك
اذ نفس الفعل وهو الانقياد معنى مصدرى معدوم فى الخارج لانبت به الاء اذ
بل ثبت بآره الوجود فى الخارج (كذلك ما اثبت) اى ما اظهر (الاسماء
الالهية الافعال) اى افعال الحق (وهى) اى افعال الحق (انت) ففوله (وهى
المحدثات) جملة مفسرة لجملة وهى انت (فبا تارك) اى با تارك الحق هى المألوهات
(يسمى) الحق (آلهها وبا تارك) وهى اقامتك الدين (سميت به) اى بالاسم
المعطى وهى سبب لنجاتك من النار ودخولك فى الجنان فاما كان احد به ادا
ومرضياً عند ربه الا بالانقياد الى الشرع (فانزلك الله) فى التسمية وظهور
كالاتك (منزله) فى التسمية وظهور كالاته (اذا افت الدين وانقادت الى ما شرعه
لك وسابسط لك) (فى) بيان (ذلك) المقام (ان شاء الله تعالى ما) مفعول سابسط
اى الذى (يقع به الفائدة بعد ان نبين الدين الذى عند الخالق الذى اعتبره الله
تعالى) فاذا اعتبر الله الدين الذى عند الخالق (فالدين كله) اى سواء كان عند الحق
او عند الخلق محض (لله) لا يكون لغيره (وكله) اى سواء كان عند الخلق او عند الخالق
(منك لامنه) اى حاصل منك لا من الله (الابحكم الامالة)
فان الاشياء كلها بحكم الالهة وبالله والى الله ولما وعد بيان الدين الذى

عند الخلق شرع في بيانه بقوله تعالى فقال (قال تعالى ورهبانية) وهي التي فعلها الراهب العالم في الدين العيسوي من العزلة عن الخلق والرياضة وتقليل الأكل والشرب وغير ذلك (ابتدعوها) أي اخترعوا تلك الرهبانية من عند أنفسهم وكلفوا أنفسهم بذلك من غير تكليف من ربهم طلباً بذلك من الله أجراً (وهي) أي الرهبانية (النواميس) أي النرائع (الحكمية) أي تحصل منها الحكمة والمعرفة الإلهية التي لا تحصل من غيرها لذلك اعتبره الله تعالى فالدين الذي عند الخلق هو الذي وضعه الخلق موافقاً للأحكام الشرعية واعتبره الخلق (التي لم يحيى الرسول المعلوم من عند الله تعالى بها) أي بهذه النواميس الحكمية (في) حق (العامة) قوله (بالطريقة الخاصة المعلوم في العرف) متعلق بقوله المعلوم وهذه الطريقة الخاصة المعلوم في العرف وهو ظهور النسان بدعوى النبوة وإظهار المعجزة وبهذه الطريقة يعلم النبي في عرف الناس فهو من باب التنازع فمقدر مفعول ابتدعوها أو متعلق بقوله لم يحيى فالمراد بالطريقة الخاصة طريق الوحي أو متعلق بقوله ابتدعوها فالمراد طريق الرياضات (فما وافقت الحكمة والمصلحة الظاهرة فيها) أي في النواميس (الحكم الآتية في المقصود بالوضع المنشروع الآتية) وهو تكميل النفس الانسانية بالعلم والعمل (اعتبره) أي اعتبر الحق ما وضعه الراهب العالم في الدين المسيحي من النواميس الحكمية (اعتبار ما شرعه من عنده تعالى) فكان ذلك الطريق الخاص الذي هو دين عند الخلق دين عند الله في المفهوم واستحقاق الأجر بالعمل به بسبب اعتباره تعالى اعتبار ما شرعه من عنده (وما كتبها) أي الذي اخترعوها ما فرض الله أي هذه النواميس بالوضع من عنده (عابهم) أي على المخترعين الذين أوجبوها على أنفسهم (ولما فتح الله بينه وبين قلوبهم) بسبب تحملهم بهذه الأعمال الشاقة (باب الناية والرحمة) وهو معنى قوله (وجعلنا في قلوب الذين أتبعوه رأفة ورحمة) (من حيث لا يشعرون) ذلك الفتح (جعل في قلوبهم تعظيم ما شرعوه) أي الذي جعلوه مذهباً وطريقاً لأنفسهم كانوا (يطلبون بذلك) أي بماتشرعوه (رضوان الله تعالى) قوله (على غير الطريقة النبوية) متعلق بماتشرعوه

(المعروفة) في العرف العام (بالتعريف الآتي) أي بإظهار المجزئات والمراد بالغيرية وضعهم أموراً زائدة على الفرائض التي أتى به النبي في حق العامة وهذه الزوائد من جنس تلك الفرائض ومن فروعاتها لأن المراد إتيان ما يباينهم فإن قليل الطعام وكثرة الصيام وقلة النوم وغير ذلك من تكليفاتهم على أنفسهم لا يخالف الشرع بل هو من دقيقته فمن عمل بطريق التخصيص فقد عمل بإسائه فله أجران أجر الفرائض وأجر الطريق الذي اعتبره الله تعالى (فقال فأرعوها هؤلاء الذين أسرعوها) أي هذه الطريقة (وسرعت لهم) أي شرع الله لهم هذه الطريقة باعتبار ما أسرع (حق رعايتها) أي فلم يعضمها حق تعظيها ولم يبعدوا الله بها وما أوحىها على أنفسهم (الإبضاء رضوان الله ولذلك) أي ولأجل علمهم حصول رضوان الله فيها لمن يعمل بها (أعتمدوها) وعملوا بها فمن أقامها شقها قال الله تعالى في حقهم (فأتينا الذين آمنوا بها) بالإيمان الصحيح وهو الإيمان بمحمد عليه السلام واتقادوا إليها (منهم) أي من هؤلاء (أجرهم) وهو الرضوان وثواب الدار الآخرة (وأخير منهم) أي من هؤلاء الذين شرع فيهم هذه العبادة (أي أسرع الله في حقهم بعد أن شرعوا لأنفسهم باختراعهم هذه العبادة) فاسقون أي خارجون عن الانقياد إليها والقيام بحقها) ولم يؤمنوا بمحمد عليه السلام (ومن لم يتقد إليها) أي هذه العبادة (لم يتقد إليه مترعه) أي مشرع ذلك أنسرعه وهو الحق فانه لما اعتبره فقد أضاف إليه تعالى فكان أجره على الله (بما رضى) عن إعطاء الجنة فإن الرضوان وثواب الدار الآخرة أجر الأقياد فمن لم يتقد إلى النسرع لم يتقد إليه واضع النسرع بإعطاء الجنان التي لو أقاد حصلت له تلك الجنان فلمراد بقوله وكثير منهم فاسقون هم الرهبان الذين لم يؤمنوا بمحمد عليه السلام قال بعض العلماء فرض الله عليهم هذه الطريقة بعد اختراعهم وأوجههم على أنفسهم وقال بعضهم ذلك كالتلوع من التزمة لله لزمه كالتذرر والصحيح عندي أنه لا يكتب عليهم بعد ذلك فلو ترك واحد منهم هذه الطريقة بعد شرعهم وأبعض آدابها

وعمل بالشرع الذي جاء في العامة من عند الله لم يواخذ على ذلك ولكن لم يحصل له الدرجات العالية في الدنيا والآخرة التي هي لعمالها وليس ذلك كالتطوع نحو الصلاة والصوم ولا كالنذر حتى لازم من التزيم بل هو كمن ذهب إلى البكة بقصد الزيارة ولم يندر فإذا رجع بدون شروع بركن من أركانها لم يلزم عليه شيء فطرقت هذه كذلك فمن شرع منا إلى هذه الطريقة ورجع قبل التكميل وترك العمل مقرراً بحقيقتها وعمل بالشرع العام فله الأجر بقدر عمله ولا يعاقب على تركه ومن ترك التكميل وتحصيل المعرفة والكمال بعدم طاقة نفسه بالأعمال الشاقة أو للمصالح اللازمة له وتحقيق أركان الشرائع وواجباتها وسننها وله أجر غير مقطوع في الدنيا والآخرة فهو كمن عمل في جميع الأوقات (لكن الأمر) الإرادي (يقتضي الإقيد) من الجانبين وإن كان الأمر التكليفي يقتضي عدم إقيد المشرع إلى من لم ينتد إلى شريعة المشرع (وبيان) أي بيان اقتضاء الأمر الإقيد (أن المكلف إما منقاد بالموافقة أو مخالف فالتوافق المطيع لا كلام فيه لبيان) فإنه ينتد إليه مشرعه كإقتدائه هو إليه (وأما المخالف فإنه يطلب بخلافه الحاكم عايه) أي يطلب بسبب خلافه الذي يحكم عايه وينمعه عن الطاعة (من الله حد أمرين إما التجاوز والعفو وإما الأخذ على ذلك) الخلاف (ولا بد من أحدهما لأن الأمر حق) أي مطابق للواقع (في نفسه) لا يخلو من أحدهما (وعلى كل حال) أي حال إقيد العبد وعدم إقيدائه (قد صح إقيد الحق إلى عبده لأفعاله) أي لأفعال العبد (وما هو عليه) أي الذي هو عليه العبد (من الحال) فإن العبد وإن كان مخالفاً بالأمر التكليفي لكنه منقاد لربه من حيث الأمر الإرادي فيعطى الحق ما يطلب منه بخلافه (فالحال) أي حال العبد التي تقتضي إقيد الحق بإعطاء ما يطلب منه (هو المؤثر) في إقيد الحق إلى عبده بإعطاء ما يطلبه (فمن هنا) أي ومن حصول الإقيد من الطرفين (كان الدين جزاء أي معاوضة بما يسر) وهو الرضاء من الطرفين (وبما لا يسر) وهو عدم الرضاء من الطرفين فيه (فبما يسر رضي الله عنهم ورضوا عنه هذا) أي قوله تعالى رضي الله عنهم ورضوا عنه (جزاء) ومعاوضة

من الجانبين (بما يسر) وقوله تعالى (ومن يظلم منكم نذقه عذاباً يئساً هذا جزاء بما لا يسر) لانه لا رضاء من الجانبين وقوله تعالى (وتجاوز عن سنائهم هذا جزاء) بما رضوا عنه لاجزاء بما رضى الله عنهم بل جزاء بما لا يرضى الله عنهم فعلى اى حال (فصح ان الدين هو الجزاء كما ان الدين هو الاسلام والاسلام هو عين الاقياد فقد اتقاد) الحق باعطاء ما يطلبه العبد (الى ما يسر والى ما لا يسر وهو) اى الاتقياد (عين الجزاء هذا) المذكور فى بيان معنى الدين وهو ان يكون الدين جزاء ومعارضة بين الله وبين العبد باقياد كل منهما الى الآخر فعلى هذا الوجه فالدين منقسم بين العبد والحق وبه من العبد وبه من الحق (لسان الظاهر فى هذا الباب) اى فى تحقيق معنى الدين يعنى يعلم هذه المسئلة اهل الظاهر (واما سره وباطنه) اى اى امامه الانسان وباطنه اوسر الدين فى هذا الباب (قانه) اى فان الدين او الجزاء (نجلى) اى ظهور من الممكنات (فى مرآة وجود الحق وهو) اى الظهور (عنه) اى الى الممكنات (فلا يعود على الممكنات من الحق الامانة عليه ذواتهم) اى ذوات الممكنات (فى احوالها فان لهم) اى للممكنات (فى كل حال سورة محتاسب صورهم لاختلاف احوالهم) كالمساواة والشبابه والتجوع واختلاف فى شخص واحد لاختلاف الازمان والاحوال (فمختلف النجلى) فى مرآة وجود الحق (لاختلاف الحال) اى لاختلاف حال الممكن (فوقع الاتر) من الحق (فى العبد بحسب ما يكون) العبد فى حاله (فما اعطاه) اى العبد (الحق) وهو ما يسر (سواء) اى سوى ما اعطاه العبد الحق وكذلك قوله (ولا اعطاه ضد الحق) وهو ما لا يسر (غيره) بل هو منم ذاته ومعدبها فلا يذم الا نفسه ولا يحمدهن الا نفسه فلهذه الحجة الباتة فى علمهم اذ العلم يتبع المعلوم) فما اعطاهم الا بعلمهم وما علمهم الا على حسب احوالهم فكان الدين كله لا عبد من العبد على هذا الوجه فهو جزاؤه حاصل له من نفسه خيرا اوسرا (سم السر الذى فوق هذا) السر (فى مثل) هذه (المسئلة ان الممكنات) ثابتة

(على أصلها من العدم) بيان للأصل (وليس وجود الوجود الحق) ملتبسا
 (بصور أحوال ما هي عليه الممكنات في انفسها وإعيانها) وهو الحق الخلق وهو
 غير الوجود الواجب (فقد علمت من يتلذذ أو من يتألم) وهو حقيقة الوجود
 من حيث تعينه بأحوال الممكنات فهو وجوده بمقام العبودية وأما
 الوجود الواجب فهو منزّه عن التلذذ والتألم وعلى هذا السرّ الدين
 كله لله من الله فالتلذذ والتألم في هذا السرّ هو المبدع بينه كما في الوجهين
 الأولين لكن تلذذ العبد وتألمه في هذه الصورة كله من الحق في علم العبد فقوله
 هي راجع إلى الممكنات قبله والممكنات الثاني بدل منه (و) علمت (ما) أي شيء
 أو الذي (يعقب كل حال من الأحوال) وما يعقب كل حال من الأحوال إلا
 الحال بمعنى يتعاقب كل من الأحوال الأخرى فكان كل منها جزءاً للأخرى
 فكان الجزء كله من تجليات الحق وكل مفعول يعقب (وبه) أي وسبب كون
 الجزء يعقب حالاً بعد حال (سمى) الجزء (عقوبة وعقاباً وهو) أي
 العقاب (سائق) جازئ بحسب اللغة (في الخير والشرّ غير أن العرف الشرعي
 سماه) أي الجزء (في الخير ثواباً وفي الشرّ عقاباً ولهذا) أي ولاجل أن
 الجزء كل حال يعقبه حال آخرى (سمى أوشرح الدين) الذي هو الجزء
 (بالعادة) إنما سمي بالعادة (لأنه) أي الشأن (عاد عليه) أي على العبد
 (ما يقتضيه ويطلبه حاله) من الجزء فما فاعل عاد وضمير المفعول في يقتضيه
 راجع إلى ما ويطلبه تفسير ليقضيه وحاله فاعل يقتضيه الضمير المجرور راجع
 إلى المبدع فماد عليه ما يطلبه حاله فالمتقضى حال المبدع والمتقضى الجزء فإذا عاد
 عليه ما يطلبه (فالدين العادة) بهذا المعنى كما أن الجزء يسمى عقاباً لتحقيق
 التقب في مفهومه (وقال الشاعر * كدينك من أم الحورث قبها * أي عادتك
 ومعقول العادة) أي المفهوم من العادة عقلاً (أن يعود الأمر بينه إلى حاله)
 الأول (وهذا) المعنى المعقول من العادة (ليس) موجود (تمه) أي في الجزء
 وليس في الوجود (فإن العادة) بمقتضى العقل (تكرار) ولا تكرر في التجليات
 الإلهية فلما توجه أن يقال فإذا لم يكن ثم تكرر فكشف سمي الدين بالعادة استدراك

بقوله (لكن المادة) وهي عود الشيء الى ما كان عليه من اول حاله (حقيقة واحدة معقولة) اى ثابتة في العقل لا تعدد في نفس تلك الحقيقة (والتشابه) اى التعدد (في الصور) الحسية (موجود) واستدل عليه بقوله (فمن نعلم ان زيدا عين عمرو في الانسانية وما عادت الانسانية اذ لو عادت لتكثرت) الانسانية (وهي حقيقة واحدة والواحد لا يتكرر في نفسه ونعلم ان زيدا ليس عين عمرو في الشخصية وشخص زيد ليس شخص عمرو مع تحقيق وجود الشخصية بما هي شخصيته) اى مع وجود سبب الشخصية وهو الانسانية (في الاثنين زيد وعمرو فقول في الحس عادت) الانسانية (لهذا الشبه) وهو المثالية بالمواد في وجود الانسانية في الاثنين (وقول في الحكم الصحيح لم تعد) الانسانية (فا) اى فليس (ثم) اى في الجزاء (عادة بوجه) لعدم التكرار والمغايرة في نفس الامر (وثم عادة بوجه) اى من حيث ان الحال الثاني مثل الحال الاول في الحس (كما ان ثمة جزاء بوجه وما يثمة جزاء بوجه فان الجزاء ايضا) اى كالمادة حال حاصل (في الممكن من احوال الممكن) بيان لحال فجاز فيه الوحدان فن حيث انه يوجب الحال الاول للحال الثاني ثبت فيه الجزاء والوحدان ومن حيث انه حال اخر اعين الممكن ما يثمة فيه جزاء فلما فرغ عن بيان المادة الموعودة بقوله وسابسط ذلك ان شاء الله اتفق به الفائدة اراد ان يبين احتصاص الفائدة بنفسه يجب لاقع هذه الفائدة من المبدء بالله لا فله ولا يريه الاله فهذه المسئلة مما فرده لذلك قال (وهذه مسئلة اغفلها علماء هذا الشأن) اى القن * ولما وهم ظاهر كلامه نسبة الجهل اليهم وهي نوع من المبدء التي لا تليق لهذا الكامل بل هو كذب اعلمهم بهذه المسئلة فسر لدفع هذا لاحتمال التبرير المرضي بقوله (اى اغفلوا انصاحها على ما ينبغي) حتى تقع المبدء التي تقع انصاحي هذا فدل هذا الكلام على وقوع الايناح منهم لكن ليس ما ينبغي وما كذب تفسيره بقوله (لا انهم جهلوا هذه المسئلة فلما نسب المبدء اليهم والابتهاج الى نفسه دل ظاهر كلامه

على ترجيح نفسه عليهم بنسبة النقص اليهم والكمال اليه وهو لا يليق بهذا المرشد الاكل فدفع هذا التوهم مع بيان بعض احوال المسئلة بقوله (فانها) اى هذه المسئلة (من جملة سر القدر المتحكم في الخلائق) فالحلائق تحت حكمته فحكمت هذه المسئلة عليهم عن ايضا حها في الغفلة فغفلوه فان الغفلة عن ايضاح المسئلة حال من احوال عينهم الثابتة فالايضاح حال من احوالى حكم على بالايضاح فلو ضحت فحينئذ قد ثبت الاستواء بينه وبينهم في هذه المسئلة في اتباع حكمها فبقوله فانها من سر القدر المتحكم في الخلائق جاء لبيان عذرهم في غفلتهم * ولما بين ان الدين هو حال الممكن شرع في بيان احوال خادم الدين وهو الرسل عليهم السلام وورثتهم (واعلم انه كما يقال في الطيب انه خادم الطبيعة كذلك يقال في الرسل والورثة انهم خادموا الامر الا لى في العموم) اى في حق عامة الخلق (وهم في نفس الامر خادموا احوال الممكنات) لان الله لا يأمر الصبد الا ما يطلبه البعد منه من احوال عينه الثابتة (وخدعتهم من جملة احوالهم التى هم عليها في حال ثبوت اعيانهم فانظر ما اعجب هذا) كيف يكون الاشرف خادماً وهو الرسل وورثتهم للاخس وهو من دونهم * ولما اجل خادم الطبيعة وخادم الامر الا لى اراد أن يفصل حتى يتبين ما هو المقصود فقال (الا) استثناء منقطع اى لكن (ان الخادم المطلوب هنا) سواء كان خادم الطبيعة او خادم الامر الا لى (انما هو واقف) اى ثابت (عند مرسوم) اى عند امر (مخدومه اما بالحال او بالقول) متعلق بمرسوم يبنى ان المراد بالخادم هو الثابت في خدته مخدومه بامر مخدومه اليه لخدمة نفسه بالحال او بالقول كيف لا يكون المراد من الخادم المذكور ما قلنا (فان الطيب انما يصح ان يقال فيه خادم الطبيعة لو منى بحكم المساعدة لها) وما هذا المنى الا وهو وقوف الطيب عند امر الطبيعة فظهر أن قوله كما يقال في الطيب انه خادم الطبيعة انما يصح لو كان الطيب خادماً للطبيعة بحكم الطبيعة عليه فاذا لم يمش الطيب بحكم المساعدة لها لم يكن خادماً لها (فان الطبيعة قد اعطت في جسم المريض من اجأ خاصاً به) اى بسبب ذلك المزاج (يسمى) الجسم (مرريضاً ولو ساعدها الطيب) اى الطبيعة في ذلك

المزاج الخاص (خدمة لزيد) الجسم المريض (في كية المرض بها) أي بسبب الخدمة (أيضاً) كما زاد مزاجاً خاصاً باعطاء الطبيعة والمراد الطبيعة ملكوت الجسم فلم يساعد الطبيب الطبيعة في المرض بل يمنحها عن المرض (وإنما يدعها) أي وإنما يمنع الطبيب الطبيعة عن المرض بمباشرة بما يزيل به المرض (طلباً للصحة) أي لصحة جسم المريض (والصحة) للجسم المريض تحصل (من الطبيعة أيضاً) كما يحصل المرض منها (بإشياء مزاج آخر) وهو المزاج الصحيح (يخالف هذا المزاج) المريض (فأذن) أي فلي تقدير عدم مساعدة الطبيب الطبيعة في الجسم المريض (ليس الطبيب بخادم للطبيعة) مطلقاً بل خادماً من وجهه وغير خادم من وجهه (وإنما هو خادم لها) أي وإنما كان الطبيب خادماً للطبيعة (من حيث أنه لا يصلح جسم المريض ولا يغير هذا المزاج) المريض من المرض إلى الصحة (إلا بالطبيعة) أي إلا بالطبيعة له بلسان الحال (أيضاً) كما أن عدم التغيير من المرض إلى الصحة لا يكون إلا بالمساعدة للطبيعة فحكم الطبيعة بلسان الحال على الطبيب بالامر بن دفع المرض والمساعدة فيه فلا بد أن يقع عند الطبيب ما هو الأصلح في حق جسم المريض (ففي حقها) أي فالطبيب في حق الطبيعة (يسعى من وجهه خاص) وهو إصلاح جسم المريض (غير عام) تأكيداً لوجه خاص (لأن العموم لا يصح في مثل هذه المسئلة) والابو دى إلى اجتماع النقيضين فإذا كان الأمر كذلك (فالطبيب خادم) للطبيعة من حيث الإصلاح (لا خادم) بحكم عدم المساعدة فلما فرغ عن بيان أحوال الطبيب سرع في بيان ما هو المقصود الأصلي الواجب عليه بقوله (كذلك) أي كالطبيب الخادم للطبيعة (الرسول والورثة في خدمة) امر (الحق والحق على وجهين) وقوله (في الحكم) أي في الأمر يتناقض الحق وقوله (في أحوال المكلفين) يتعلق بالحكم (فيجري الأمر) أي فيصدر ما أمره الحق بالعبد (من العبد بحسب ما) أي باعتبار الذي تقتضيه إرادة الحق ويتعلق إرادة الحق به (أي وقوع ذلك المراد من العبد بحسب ما يقتضيه به علم الحق ويتعلق علم الحق به على حسب ما أعطاه المعلوم من ذاته) فإذا وافق

الامر الآلهي بالارادة وقع المأمور به من المكلف فيقال في حقه المطيع فاذا لم يوافق الامر التكليفي الامر الارادي في الوقوع لم يقع الامر التكليفي من المأمور فيقال في حقه الصاسي فاذا كان ارادته تعالى تابعة لعله وعلمه تابعا لمعلومه (فاعلم) اي فابوجد كل معلوم في الخارج (الابصورية) التي هو عليها في علم الله تعالى فاذا كان الامر الآلهي على وجهين (فالرسول والوارث خادم الامر الآلهي) التكليفي قوله (بالارادة) يتعلق بخادم اي تعلق ارادته تعالى في علمه الازلي بان الرسول خادم اي مبلغ للامر الآلهي الى المكلف سواء وقع ذلك الامر من العبد المكلف او لا (لا خادم الارادة) والالساعد الفاسق في فسقه ولم يكن كذلك فاذا كان الرسول خادما للامر الآلهي بالارادة لا خادم للارادة (فهو) اي الرسول (يرد) ماصدر من العبد بما يخالف الامر الآلهي (عليه) اي على المكلف (به) اي بالامر الآلهي ولا يقبل منه الفعل الذي يخالف الامر التكليفي مع انه لا يكون الابادة الله تعالى ولو خدم الارادة لما يرد هذا الفعل منه فان الله يأمره ان يخدم الامر الآلهي بان يرد ما يخالف الامر الآلهي على صاحبه فهو مأمور بـرد التكر عليه والمعروف اليه (طلبا لسعادة المكلف) وهي الاصلح في حقه فاذا رد ما وقع من العبد بالارادة فلا يخدم الارادة (فلو خدم الارادة الآلهية ما نصح) الخلق بل يتركهم على حالهم لانه المراد وقوعه (وما نصح الا بها اعني بالارادة) اي الابالارادة المتسلطة بالنصيحة مطلقا سواء طبقت الارادة او لا لذلك كانت الدعوة تاما في السعيد والشقي ولم يزل التي عن دعوة احد وان علم منه عدم قبول الدعوة مالم يأت البرهان من عند الله القاطع عن الدعوة في حقه لانه ما عليه الا التبليغ والنصيحة في حق الصامة (فالرسول والوارث طبيب اخروي للنفوس منقاد لامر الله حين امره) تبليغ احكامه للناس (فينظر) بنور الله (في امره) اي في امر الحق الى الرسول ليلفه الى عبادة ويعلم حكمته امره (وينظر في ارادة تعالى) ويعلم حكمته ارادته بذلك التور (فيراه) اي الحق بسبب علمه هذين الامرين (قد امره) اي للمكلف (بما يخالف

أَرَادَتْهُ) الْحَال (لَا يَكُونُ إِلَّا مَا يَرِيدُ) الْحَقُّ (وَلِهَذَا) أَيْ وَلَا جُلَّ أَنْ لَا يَكُونُ
 إِلَّا مَا يَرِيدُ الْحَقُّ (كَانَ) أَيْ وَجَدَ (الْأَمْرَ) الْإِلَهِيَّ لِأَنَّهُ الْمُرَادُ وَقَوْعُهُ مِنْ اللَّهِ
 (فَارَادَ الْأَمْرَ) أَيْ فَارَادَ وَقَوْعَ الْأَمْرِ وَهُوَ التَّكْلِيفُ الشَّرْعِيُّ (فَوْقَ)
 وَمَا أَرَادَ وَقَوْعَ مَا أَمَرَ بِهِ) أَيْ وَقَوْعَ الْمَأْمُورِ بِهِ (لِلْمَأْمُورِ) مُتَعَلِّقٌ بِمَا أَمَرَ بِهِ
 وَهُوَ الرُّسُولُ أَذْوَاسُ طَهْ بِأَمْرِ الْمُكَلَّفِ (فَلَمْ يَقَعْ) الْمَأْمُورُ بِهِ بِالْأَمْرِ (مِنْ الْمَأْمُورِ)
 وَهُوَ الْمُكَلَّفُ فَارَادَ الْحَقُّ وَقَوْعَ الْأَمْرِ مِنَ الرُّسُولِ وَهُوَ التَّبْلِيغُ إِلَى الْمَأْمُورِ
 فَوْقَ الْأَمْرِ مِنْهُ وَلَمْ يَرِدْ وَقَوْعَ الْمَأْمُورِ بِهِ مِنَ الْمَأْمُورِ فَلَمْ يَقَعْ كَأَنَّهُ أَيْ جَهْلُ
 فَإِنَّ مَرَادَ اللَّهِ وَقَوْعَ الْأَمْرِ فِي حَقِّهِ وَكَوْنُهُ مُخَاطَبًا بِالْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ بِلِسَانِ النَّبِيِّ
 فَوْقَ لَأَنَّهُ مَرَادَ اللَّهِ لَا بَدَّ وَقَوْعُهُ وَلَمْ يَقَعْ الْمَأْمُورُ بِهِ وَهُوَ قَبُولُهُ حُكْمَ اللَّهِ لِأَنَّهُ
 مَا أَرَادَ اللَّهُ وَقَوْعُهُ مِنْهُ فَوْقَ الْأَمْرِ وَعَدَمُ وَقَوْعَ الْمَأْمُورِ بِهِ مِنْهُ مِنْ جُمْلَةٍ
 عَلَيْهِ الثَّابِتَةُ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَذَا ارْتَادَ وَقَوْعَ الْمَأْمُورِ بِهِ وَقَعَ كَلَامُهَا فَاللَّهُ تَعَالَى
 قَدْ يَأْمُرُ وَيُرِيدُ ضِدَّ الْمَأْمُورِ بِهِ فَيُوجِدُ الْأَمْرَ وَلَمْ يُوجِدِ الْمَأْمُورُ بِهِ وَقَدْ يَأْمُرُ
 وَيُرِيدُ الْمَأْمُورُ بِهِ فَيُوجِدُ كَلَامُهَا وَكُلُّ ذَلِكَ مِنْ أَحْوَالِ عَيْنِ الْمُكَلَّفِ
 (فَقَسَى) أَيْ قَاذَا أَمْرًا وَلَمْ يَقَعْ الْمَأْمُورُ بِهِ سَمَى (مُخَالَفَةً وَمَعْصِيَةً فَالرُّسُولُ
 مُبَلِّغٌ) لِلْأَمْرِ إِلَى عِبَادِ اللَّهِ خَالَفَ ذَلِكَ الْأَمْرَ الْإِرَادَةَ أَوَّلُ مُخَالَفٍ
 فَمَا عَلَيْهِ إِلَّا وَقَوْعَ الْأَمْرِ لَا وَقَوْعَ الْمَأْمُورِ بِهِ مِنَ الْأُمُورِ (وَلِهَذَا)
 أَيْ وَلَا جُلَّ أَنْ اللَّهُ تَعَالَى قَدْ يَأْمُرُ عِبَادَهُ بِمُخَالَفَةِ إِرَادَتِهِ فَلَمْ يَقَعْ الْمَأْمُورُ
 بِهِ (قَالَ) الرُّسُولُ عَلَيْهِ السَّلَامُ (شَيْبَتِي هُوَ دَاخِلٌ فِيهَا لَمَّا نَحْوَى) أَيْ
 تَشْتَمِلُ (عَلَيْهِ) الضَّمِيرُ رَاجِعٌ إِلَى مَا (مِنْ قَوْلِهِ فَاسْتَقَمَ كَمَا أَمَرْتُ فَشَيْبَةُ) قَوْلُهُ تَعَالَى
 (كَمَا أَمَرْتُ فَاهُ) أَيْ الرُّسُولُ (لَا يَدْرِي) أَيْ لَا يَطْلُقُ (هَلْ أَمَرَ بِمُخَالَفَةِ الْإِرَادَةِ
 فَيَقَعْ) الْمَأْمُورُ بِهِ فَيَكُونُ مُطِيعًا لِلَّهِ تَعَالَى (أَوْ بِمُخَالَفَةِ الْإِرَادَةِ فَلَا يَقَعْ)
 فَيَكُونُ خَارِجًا عَنْ طَاعَةِ اللَّهِ فَمَا شَيْبَةُ إِلَّا تَرَدُّدُهُ بَيْنَ هَذَيْنِ الْأَمْرَيْنِ الَّذِينَ
 يُوْجِبُ أَشَدَّ الْخَوْفِ وَالْحَشْيَةَ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى (وَلَا يَعْرِفُ أَحَدٌ حُكْمَ الْإِرَادَةِ)
 لِكُونِهَا مِنْ سِرِّ الْقَدَرِ (الْأَبَدِ وَقَوْعَ الْمُرَادِ الْأَمْنِ كَشَفَ اللَّهُ عَيْنَ بَصِيرَتِهِ

فادرك اعيان الممكنات في حال ثبوتها على ما هي عليه فيحكم (الارادة قبل وقوع المراد (عند ذلك) اى عند ادراكه (بما) اى بسبب الذي (يراه) عن كشف الهي (وهذا) العلم (قد يكون لا حاداً لئلا) وهم الانبياء وبعض الاولياء (في اوقات) اى في وقت (لا يكون مستحجباً) لجميع الاوقات ويدل على ذلك قوله تعالى لنبيه عليه السلام (قل ما ادري ما يفعل بي ولا بكم) اى ما اعلم ارادة الله قبل وقوع المراد (فصرح) الحق (بالحجاب) فعلمنا منه ان هذا الكشف لا يكون مستحجباً في حق الرسول فضلاً عن غيره وانما لا يستحجب في الرسول فانه عليه السلام من حيث نشأته المنصرية لا يدوم له هذا الكشف واخذ بعض الشارحين قوله فصرح على صيغة الامر وان كان له وجه لكن الاوجه كونه على صيغة الماضي (وليس المقصود) بالاطلاع حكم الارادة (الا ان يطلع) احد (في امر خاص لا غير) لانه ليس في وسع احد ان يطلع جميع معلومات الله من الممكنات

﴿ فص حكمة نورية في كلمة يوسف ﴾

(فص حكمة نورية) اى العلوم المنسوبة الى النور مودعة (في كلمة يوسف) اى في روح ذلك النبي عم (هذه الحكمة النورية) مبتدأ (انبساط نورها) مبتدأ ثان الضمير يرجع الى الحكمة (على حضرة الخيال) خبر والجملة خبر المبتدأ الاول اى هذه الحكمة النورية التي في كلمة يوسف ينسبط نورها على حضرة المنام فيرى بسبب هذا النور رؤيا صادقة (وهو) اى انبساط النور على حضرة الخيال (اول مبادئ) اول منشأ ظهور (الوحي الالهي في اهل العناية) اى في حق الانبياء فاول الوحي الرؤيا الصادقة وسبب ظهورها انبساط النور على حضرة الخيال واورد على ذلك دليلاً قول عائشة رضي الله عنها فقال (تقول عائشة) رضي الله عنها (اول مبادئه) اى اول ما ظهر به (رسول الله) صلى الله عليه وسلم (من الوحي الرؤيا الصادقة فكان) رسول الله عليه السلام (لا يرى رؤيا الا خرجت) اى ظهرت تلك الرؤيا في الحس

(مثل فاق الصبح) في الظهور هذا من قول عائشة رضي الله عنها (تقول)
 أي عائشة (لاخفاء بها) في صدقها هذا كلام الشيخ تفسير لقول عائشة
 رضي الله عنها (والى هنا بلغ علمها لاغير) وليس الامر على ما علمت العائشة
 (فكان المدة له) أي لرسول الله عم (في ذلك) الوحي (سنة اشهر ثم جاءه الملك)
 هذا قول عائشة رضي الله عنه قاله في حق رسو الله عليه السلام (وما علمت)
 عائشة رضي الله عنها (ان رسول الله عليه السلام قد قال ان الناس نيام فاذا ماتوا
 انتبهوا وكل ما يرى) رسول الله عليه السلام (في حال النوم) وهو اليقظة
 في العرف العام التي عبر عنها رسول الله عليه السلام بقوله الناس نيام (فهو) أي
 كل ما يرى فيه (من ذلك القيل) أي من قيل ما رآه رسول الله عليه السلام
 في ستة اشهر من الرؤيا الصادقة فما رأى الملك الا من حضرة الخيال كالرؤيا
 الصادقة (وان احتاتف الاحوال) على الرآى باليقظة والنوم (مضى) عمره
 في الوحي (قولها) أي في قول عائشة في المنام بالرؤيا الصادقة (ستة اشهر)
 ومضى بعد ذلك عمره في الوحي بمجيء الملك في اليقظة لافي المنام فآرأى الملك
 من حضرة الخيال في قولها بل من حضرة الشهادة وليس الامر كما قالت
 العائشة (بل) مضى (عمره كله في الدنيا) في الوحي (بتلك المثابة) أي ثمانية سنة
 اشهر في كون الوحي في المنام فاذا مضى عمره في الوحي تلك المثابة فوجه
 كله انما هو مام في منام او فممره كله في الوحي كله (انما هو منام في منام) فالمنام
 الاول هو حضرة الخيال والثاني قوله عليه السلام الناس نيام وهو اليقظة
 فكان عمره كله في الوحي في نيام مثل ما قالت العائشة ستة اشهر فما ورد الوحي
 اليه الا من قيل المنام في المنام (وكل ما ورد من هذا القيل) أي من قيل
 المنام في المنام (فهو المسمى عالم الخيال) فكان الوحي كلها سواء كان بالرؤيا
 الصادقة او الملك او بغيرها سواء سمي نائما كما في الرؤيا او لم يسم كما في غيرها
 من عالم الخيال (ولهذا) أي ولاجل كون كل ما ورد من قيل المنام في المنام من
 حضرة الخيال (يعبر) بالتشديد على البناء للمفعول (أي الامر الذي هو في نفسه على

صورة كذا ظهر للناسم (في صورة غيرها) اى غير صورة في نفسه (فيجوز) اى
 فيغير (المبار من هذه الصورة التى ابصرها الناسم الى صورة ما هو
 الامر عليه) في نفسه (ان اصاب) المبار (كظهور العلم) لرسول الله
 عليه السلام في منامه (في صورة اللبن فغير) اى جاز رسول الله
 عليه السلام (في التأويل من صورة اللبن الى صورة العلم فتناول) رسول الله
 عليه السلام (اى قال ما ل هذه الصورة البنية) وهى التى ابصرها رسول الله
 عليه السلام (الى صورة العلم) التى لم يبصرها رسول الله (ثم انه عليه السلام
 كان اذا اوحى اليه) بدون تمثيل الملك (اخذ عن المحسوسات المعتادة) اى
 عن محسوساته المعتادة له (فيسجى) بالتشديد اى فستر عن المحسوسات المعتادة
 (وهاب عن الحاضرين عنده) بدخوله فى حضرة الغيب (فاذا سرتى) بالتشديد
 اى رفع (عنه) مابه فاب عن الحاضرين (رد) الى المحسوسات المعتادة (فما أدركه)
 اى الا مرحين غيبته عن الحس (الا فى حضرة الخيال الا انه لا يسمى)
 رسول الله (نائما) فى ذلك الوقت (وكذلك اذا تمثل له الملك) اى اذا جاءه الملك
 للوحى فتمثل له (رجلا فذلك) الملك الظاهر له بصفة الرجل (من حضرة
 الخيال) فارآه رسول الله عليه السلام والاصحاب رضوان الله عليهم الا من حضرة
 الخيال لا من حضرة الشهادة وانما كان ذلك الملك من حضرة الخيال (فانه) اى فان
 ذلك الملك ليس برجل فى نفسه وانما هو (فى الحقيقة) ملك فدخل فى صورة
 انسان فظهر له للوحى (فغيره الناظر العارف) حقيقة الحال وهو الرسول
 (حتى وصل الى صورته الحقيقية) وهى صورة الملكية (فقال هذا جبرائيل
 انكم تعلمكم) امر (دينكم) فهذا حكم التعبير (والحال) قد قال (عليه السلام
 لهم) اى لاصحابه الذين منعوا دخول الرجل عليه (رد) واعلى الرجل
 فسماء بالرجل من اجل) اى بسبب (الصورة التى ظهر لهم) اى ظهر
 جبرائيل لاصحابه الحاضرين فى ذلك المجلس (فيها) اى فى صورة الرجل (ثم
 قال) بعد قوله رد واعلى الرجل (هذا جبرائيل فاعتبر الصورة التى مال هذا الرجل

التخيل اليها فهو صادق في المقاتلين) هذا جبرائيل ورده واعلى الرجل (صدق)
 في تسمية الرجل (للعين) اى لاجل البصر الذى كان موضعه (في العين الحسية)
 فان العين يطلق على البصر وعلى موضعه فان الحاضرين لا ينظرون اليه الا
 بالبصر الذى كان موضعه في عين رؤسهم لا بالبصر الذى كان في قلوبهم ولو ادركوا
 بذلك اقالوا هذا جبرائيل كما قال الرسول عليه السلام فما يسمى هذا العين
 الا بالرجل فصدق الرسول عليه السلام في قوله لاجل هذا العين فهو معنى
 قوله فسماء بالرجل من اجل الصورة التى ظهر لهم فهو حكم من الرسول
 عليه السلام بحسب العين الحسية او معناه صدق للعين اى لعين الرجل (وصدق
 في قوله) ان هذا جبرائيل فانه جبرائيل (في نفسه (بلاشك*) ولما فرغ عن بيان
 حال محمد عليه السلام في الرؤيا والوحى شرع في بيان حال يوسف عليه السلام
 في رؤياه ليظهر الفرق بينهما في رتب العلم في الرؤيا بقوله (وقال يوسف)
 عليه السلام (انى رأيت احد عشر كوكبا والشمس والقمر رأيتهم لى ساحدين
 فرأى اخوته في صورة الكوكب ورأى ابيه وخاله في صورة الشمس والقمر
 هذا) اى ادراك هذه الاشياء (من جهة يوسف ع) فقط لامن جهة المرقى
 (ولو كان) هذا الادراك (من جهة المرقى لكان ظهور اخوته في صورة
 الكواكب وظهور ابيه وخاله في صورة الشمس والقمر مراد آلهم) ولم يكن لهم
 هذا الظهور مراداً والالكان لهم علم بما رآه يوسف ع ولم يكن لهم علم بما رآه
 يوسف (فلما لم يكن لهم علم بما رآه يوسف ع كان الادراك من جهة يوسف في
 خزانة خياله) لامن المرقى فان ادراك ما في خزانة الخيال قد يكون من الرأى
 والمرئى معاً كظهور جبرائيل للنبي فان جبرئيل علم بما رآه محمد عليه السلام
 فكان الادراك واقفاً منهما بخلاف يوسف ع مع اخوته (وعلم ذلك يعقوب)
 عليه السلام اى عدم علمهم بما رآه يوسف ع (حين قصها عليه) اى حين قص
 الرؤيا على يعقوب (فقال يا بنى لا تقصص رؤياك على اخوتك) لئلا يطلعوا
 على رؤياك فانهم لو اطلعوا رؤياك لعلوا تفوقك عليهم (فيكبدوك كيداً)

اى فاحتالوا لاهلاكك حيلة (ثم برأ بنيه عن ذلك الكيد والحقه بالشیطان)
 اى بعد استناد ذلك الكيد الى بنيه اسند الى الشیطان لان كيدهم باغواءه
 واضلاله (وليس) الحلق الكيد بالشیطان (الاعين الكيد) من يعقوب
 مع يوسف عليهما السلام لثلا بقی عداوة اخوته في قلبه فانه لما اسند الكيد الى
 بنيه علم يوسف عليه السلام ان اخوته عدوه له فوقع في قلب يوسف عليه السلام
 عداوة اخوته فلم يعقوب عليه السلام ذلك من يوسف عليه السلام فالحق الكيد
 بالشیطان لدفع ذلك من يوسف عليه السلام (فقال ان الشیطان للانسان عدو مبين
 اى ظاهر العداوة) فلم يوسف عليه السلام من ذلك ان اخوته ليسوا عدوا له
 بل عدوه الشیطان فكان هذا الكلام من يعقوب عليه السلام عين الكيد مع
 يوسف عليه السلام حتى لا يزول عن قلبه محبة الاخوة مع بقاء الاحتراز وهو
 قوله لا قصص فراد يعقوب عليه السلام اثبات محبتهم في قلبه مع حفظه
 يوسف عليه السلام عن كيدهم وانما قال الحق الكيد مع ان الملق العداوة
 لا الكيد لكون العداوة سببا للكيد فالحق العداوة الحاقة (ثم قال يوسف عليه
 السلام بعد ذلك) اى بعد ظهور هذه الاشياء له (في آخر الامر) وهو
 وقت لقائه الى ابيه وخالته واخوته (هذا تاويل رؤياى من قبل قد جعلها ربى
 حقا اى اطهرها في الحس بعد ما كانت في صورة الخيال) فلم يعلم تاويل رؤياه
 الا بعد وجودها في الحس ففرق بين الصورة الخيالية والحسية ولم يجعل
 الخيالية من المحسوسات والمحسوسات من الخيالية وليس الامر كذلك بل كلها
 خيالية حسية (فقال له النبي محمد) عليه السلام اى للحس الذى لم يجعله
 يوسف عليه السلام من الخيال (الناس نيام) فجعله محمد عليه السلام من الخيال
 (فكان قول يوسف) عليه السلام في ادراك محمد عليه السلام (قد جعلها
 ربى حقا بمنزلة من رأى في نومه انه قد استيقظ من رؤيا رآها ثم عبرها ولم يعلم)
 هذا الشخص (انه) اى الشأن موجود (في النوم) قوله (عنه) بالجر تاكيد
 للنوم (ما برح) اى مازال عن النوم (فاذا استيقظ يقول رأيت رأيت كذا
 ورأيت كذا استيقظت واوتيتها بكذا هذا) اى قول يوسف عليه السلام

قد جعلها ربى حقاً (مثل ذلك) الشخص في كونه مثاماً في منام (فانظر كم بين ادراك محمد عليه السلام وبين ادراك يوسف عليه السلام في آخر امره حين قال هذا تأويل رؤياي من قبل قد جعلها ربى حقاً معناه) اى معنى قوله حقاً (حسا اى محسوساً وما كان) ذلك المرئى في حضرة الخيال قبل قوله حقاً اى محسوساً (الا محسوساً فان الخيال لا يعطى ابداً الا المحسوسات) قوله (غير ذلك) مبتدأ (ليس له) خبره فالجمله تأكيد لقوله فان الخيال لا يعطى ابداً الا المحسوسات اى ليس للخيال اعضاء غير المحسوسات ولم يعلم يوسف عليه السلام كما علم محمد عليه السلام فقال ان الكون كله خيال وما يعطى الخيال الا المحسوسات (فانظر ما اشرف علم وورثة محمد) عليه السلام كيف يطعمون هذه الاسرار فان هذه مسئلة دقيقة في الفن لا يطعمها الا ورثة محمد عليه السلام وفيه تعظيم شان محمد عليه السلام والمراد من الورثة وان اتى بالجمع نفسه قدس سره لان هذا العلم لا يظهر من احد من العلماء بالله قبله (وسائط القول) اى وسفصل القول المجهل المذكور في هذه الحضرة الخيالية فالامام اشارة الى القوم المذكور فيما سبق ابيان حضرة الخيال وسابسط وعد الى تفصيل ما اجمله في حضرة الخيال فقوله (في هذه الحضرة) متماق بالقول * ولما كان حضرة الخيال في روحانية يوسف عليه السلام قال (بلسان يوسف) عليه السلام * ولما كان نفسه قدس سره وارثاً للولاية الخاصة المحمدية قال (الحمدى) لانه اذا كان قائماً بالولاية الخاصة المحمدية كان جامعاً للجميع ولابة الانبياء فكان قائلاً بلسان موسى الحمدى عليه السلام ولسان عيسى الحمدى عليه السلام فالمراد بلسان يوسف الحمدى عايه السلام نفسه (ما) موصول صفة لمخذوف اى سابط البسط الذى (تقف) اى تطالع عليه (ان شاء الله تعالى) او بدلا من القول او موصوفة بمعنى بسطاً تقف به على علم وورثة محمد عايه السلام * ولما بين حضرة الخيال بالنسبة الى الرؤيا فهى بهذا الاعتبار عالم خاص كما ذكر وغيره من العوالم ليس بخيال شرع في بيان ان العالم كله خيال فقال (فنقول اعلم ان القول عليه سوى الحق او مسمى العالم هو) اى مسمى العالم (بالنسبة الى

الحق كالظل للشخص (فكما ان الظل معدوم في نفسه موجود بالشخص كذلك العالم معدوم في نفسه موجود بالحق (فهو) اى العالم (ظل الله فهو) اى ظل الله (عين نسبة الوجود الى العالم) فاذا كان ظل الله هو عين العالم فلا بد في ظهور العالم كل ما لا بد في ظهور ظل العالم بحسب ما يناسب الظهور وانما كان ظل الله عين نسبة ظل العالم الى العالم (لان الظل) اى ظل العالم (موجود بلاشك في الحس ولكن اذا كان معه) اى في الحس (من يظهر فيه ذلك الظل حتى لو قدرت عدم من يظهر فيه ذلك الظل كان الظل معقولا غير موجود في الحس بل يكون بالقوة في ذات الشخص المنسوب اليه الظل) ولا بد ايضا من النور ليدرك به ولم يذكره اكفاه بذكره بعده (فحصل ظهور هذا الظل الا لى المسى بالمعنى انما هو اعيان الممكنات عليها امتداد هذا الظل فيدرك من هذا الظل بحسب ما امتد عليه من وجود هذا الذات) التي تمتد الوجود عليها فاعيان الممكنات ليست من العالم بل محل ظهور العالم فالاعيان لا تظهر ابدأ من هذا الوجه فلا يمتد ظلال الابعس اقتضاء المحل (ولكن باسمه النور) اى لكن مظهر اسم النور وهو الشمس (وقع الادراك) اى وانبساط نور الشمس على العالم يدرك العالم وهو ظل الا لى (وامتد هذا الظل على اعيان الممكنات) قوله (في صورة) متعلق بامتداد (القيب المجهول) وهو الذى يعلم لنا بالمجهولية قصار معلوماً من وجه ومجهولاً من وجه كشح تراه من بعيد وهو معلوم لنا بالصورة الشجيرة ومجهول لنا بالكيفية والحقيقة فانه لا نعرف انه انسان ام غيره كذلك العالم معلوم لنا حيث انه ظل الله ومجهول لنا من حيث الحقيقة فان حقيقته راجعة الى حقيقة الحق وامتداد الظل عليها ظهوره فيها على حسب ما هي عليه من الاحوال فكان صورة الظل صورة غيب المجهول فان اعيان الممكنات معدومة في الخارج فكانت مخفية عنا بالظلمة العدمية واستدل على ما في القيب بما في الشهادة تسهيلات للطالبين بقوله (الا ترى الظلال تضرب الى السواد تشير الى ما فيها) اى في انفس الظلال (من الخفاء) وانما كان الخفاء في الظلال (لبعده المناسبة بينهما)

اى بين الظلال (وبين اشخاص من هـ) اى الاشخاص (ظل له) اى
 للحق فن عبارة عن الحق والاشخاص العالم فاذا ثبت في ظلنا الحقاء
 بعد المناسبة بيننا وبين ظلنا ثبت في العالم الحقاء بعد المناسبة بينه وبين
 من هو ظل له فان من انصف بالمبودية بعيد عن من انصف بالر بوبية
 فاذا كان العالم في صورة الغيب المجهول فلا يعلم العالم من كل الوجوه
 فلا يعلم الحق من كل الوجوه (وان) وصل (كان الشخص ابيض فظله بهذه
 المثابة) اى يضرب الى السواد واستدل على ان البعد سبب للحفاء بشهادة
 الوجود الخارجى على طريق التثليل بقوله (الا ترى الحبال اذا بعدت عن
 بصر الناظر يظهر سوادا وقد تكون في اعيانها على غير ما يدركها الحس
 من اللونية وليس ثم علة) للسواد (الا البعد وكثرة السماء فهذا ما اتجه البعد
 في الحس في الاجسام غير النيرة وكذلك اعيان الممكنات ليست نيرة لانها
 معدومة) فوقع الحفاء في صورتها وهى ظل الله وهو العالم (وان) وصل
 (انصف بالثبوت اكن لم تنصف بالوجود الخارجى اذ الوجود نور) لا يمتنع
 مع الظلمة بخلاف الثبوت فانه ليست بنور فيجتمع مع الظلمة وهى المدم فظهر
 الفرق بين الثبوت والوجود (غير أن الاجسام النيرة بمعنى فيها البعد للحس
 صفرا فهذا) اى الصفر (تأثير آخر لا حد) يعطيه في الاجسام النيرة (فلا يدركها
 الحس) اى الاجسام النيرة (الاصفيرة الحميم) (و) الحال (هى) اى الاحسام
 (في اعيانها) اى في وجودها الخارجى (كبيرة عن ذلك القدر واكبر كرات كما يعلم
 بالدليل ان الشمس مثل الارض في الجرم مائة وستين مرة وربع ونحو مرة وهى
 في الحس على قدر جرم الترس مثلا وهذا اثر البعد ايضا) فلما كان البعد علة للحفاء
 لزم ان يمتد الظل على الاعيان في صورة الغيب المجهول فاذا امتد في صورة
 الغيب المجهول (فما يعلم من العالم) وهو ظل الله (الا قدر ما علم من الظلال)
 اى من ظلال العالم وما يجهل من العالم الا قدر ما يجهل من الظلال وما يعلم
 من الحق الا قدر ما يعلم من العالم (ويجهل من الحق على قدر ما يجهل من الشخص

الذى عنه) اى عن ذلك الشخص (كان) اى وجب (ذلك الظل) وهو ظل العالم
 فاذا كان الامر كذلك (فمن حيث هو) اى العالم (ظل له) اى للحق (يعلم) الحق العلم
 بالظل من هذا الوجه فيعلم من الحق بهذا المقدار (ومن حيث ما) زائدة للتأكيد
 (بجهل ما) موصولة قائم مقام فاعل يجهل (في ذات ذلك الظل من صورة شخص
 من امتد عنه) ذلك الظل (بجهل من الحق قلنا) اى فلاجل ان الظل معلوم
 من وجه (نقول ان الحق معلوم لنا من وجه) لكون ظله معلوماً لنا من وجه
 (ومجهول لنا من وجه) لكونه ظله مجهولاً لنا من وجه ويدل على ان العالم
 اى الوجود الخارجى ظل اللهى تمتد على اعيان الممكنات قوله تعالى (الم
 ترالى ربك كيف مد الظل) اى كيف بسط الوجود الخارجى وهو العالم
 (ولو شاء) عدم مده (لجعل له) اى لجعل ذلك الظل (ساكناً اى يكون فيه)
 اى فى وجود الحق (بالقوة) كظل الشخص فى وجوده اذا لم يكن ثمه من
 يظهر فيه يعنى (يقول) الله (ما كان الحق ليتجلى للممكنات) على طريق قوله
 وما كان الله يعذبهم وانت فيهم (حتى يظهر الظل) يعنى انما يتجلى الله
 للممكنات كي يظهر الظل فلولا على الحق للممكنات لم يظهر الظل (فيكون
 الظل كما بقى) الآن (من الممكنات التى ما ظهر لها عين فى الوجود) الخارجى
 ويدل على وقوع الادراك باسمه النور قوله تعالى (ثم) اى بعد مد الظل
 (جعلنا الشمس عليه) اى على ذلك الظل (دليلاً) ليدرك به ذلك الظل
 (وهو) اى الدليل (اسمه النور) اى مظهره (الذى قلناه) بقولنا لكن
 باسمه النور وقع الادراك (ويشهد له) اى لكون النور دليلاً (الحس فان
 الظلال لا تكون لها عين) اى وجود فى الخارج (بعدم النور) كما فى الليل
 المظلمة (ثم قبضناه) اى ذلك الظل قبض انور الذى دل عليه (الينا قبضاً
 يسيراً) يعنى لا يصير علينا قبضه كما لا يصير مده (وانما قبضه اليه لانه ظله فنه
 ظهر قاله يرجع) واليه يرجع (الامر كله) فى القيمة الكبرى لان جميع الامور

ظلاله والظل لا يرجع اذا رجع الا الى صاحبه * ولما حقق ان العالم كله ظل الحق اراد ان يبين ان العالم من اى جهة امتاز عن الحق ومن اى جهة اتحد معه فقال (فهو) اى وجود العالم (هو) اى عين وجود الحق من وجهه (لاغيره) فاذا كان وجود العالم عين الحق من وجهه (فكل ما تدركه) انت من العالم (فهو) اى ما تدركه هو (وجود الحق) المنبسط (في اعيان الممكنات) فهذا الاتحاد اتحاد المبدع مع الحق في جهة خاصة كاتحاده معه في حقيقة العلم والحياة وغير ذلك وأشار الى جهة الاتحاد بقوله (فمن حيث ان هوية الحق) ظاهرة فيه (هو) اى ما تدركه (وجوده) اى عين وجود الحق فان عكس الشيء عين ذلك الشيء من وجهه (ومن حيث ان اختلاف الصور) واقع (فيه) اى في كل ما تدركه (هو) اى ما تدركه (اعيان للممكنات فكما لا يزول عنه) اى عن العالم (باختلاف الصور فيه اسم الغال كذلك لا يزول عنه باختلاف الصور اسم العالم او اسم سوى الحق) فيتاز بهذا الوجه عن الحق لتزده الحق عن الحدوث والامكان وغير ذلك من النقائص الامكانية (فمن حيث احادية كونه) اى كون العالم (ظلا هو الحق) اى هو الموصوف بالواحد الاحد (لانه) اى لان الحق اولان الغلل (الواحد الاحد ومن حيث كثرة الصور هو العالم) فلا يظهر الفرق لناظر الى هذه المرتبة الاحدية فلا يطلق عليه من هذا الوجه اسم العالم وسوى لكن بين احدية الحق وبين احدية العالم فرق في نفس الامر فان احدية الحق احدية ذاتية منزهة عن تعين الكثرة ولا يتعين اصلا بتعين الكثرة ولا بعدم تعين الكثرة واما احدية العالم فانه عبارة عن عدم اعتبار تعين الكثرة فتعين احدية العالم بعدم تعين الكثرة كما اذا قطعت النظر عن الشخص الزيدى بقى في نظرك الانسان فهذا احدية الزيد لا احدية حقيقة الانسان فان ذلك قد عرض عليه التعين فزال فبقى متعينا بزوال التعين لانه لا يزول عن احدية العالم هذا الوصف العدمى حتى اتحد الا حديتين في نفس الامر فان المتعين بتعين عدمى

مانع الوصول الى الاطلاق والحقيق فلا يخرج احدية العالم تحت الامكان
 ولاحظ له من الوجوب الذاتي وان اتصف من هذا الوجه بالواحد الاحد
 واطاق عليه الحق وانما لم يطلق عليه من هذا الوجه غيره من الاسماء
 كالحالق والرازق وغيرها اذ لا يلزم من الاتحاد في الاحدية الاتحاد بالكلية
 لان الاحدية وجه من وجوه الحق وانما كان اطلاق اسم الحق على العالم
 من هذا الوجه عند اهل الله بحسب ما يسطيه النظر من المساواة في هذا الوصف
 لا بحسب نفس الامر اذ لا مساواة في الحقيقة * ولما كان هذه المسئلة اضع علما
 اوصى وامر بالسالكين بالحفظ والتفطن فقال (فتفطن وتحقق ما وضحته
 لك) فانه اذا تفطنته وتحققت به فقد وصلت الى اصل الاصول الذي ينفخ
 لك منه كثير من مسائل العلوم الالهية ثم استعمل حرف الشك في
 تحقيق الوقوع الذي لا يحتمل خلافه وقال (واذا كان الامر على ما ذكرته
 لك) مع ان الامر على ما ذكره في نفسه في يقينه تبيينا للعالمين حتى
 لا يعتمدوا على انفسهم في العلم فينقطعوا عن طلب العلم (فالعالم متوهم ما) اى
 ليس (له وجود حقيقى مغاير) بالذات من كل الوجود لوجود الحق بل الوجود
 الحقيقى والوجود الاضافى للعالم وليس الا وهو ظل الوجود الحقيقى فلم يقم
 بنفسه لكونه ظلا بل قائم بمن هو ظل له فقد عرفت وجه الاتحاد ووجه
 الامتياز (وهذا) اى كون العالم متوهما لا موجوداً حقيقياً (معنى الخيال اى
 خيل لك انه) اى العالم (امر زائد قائم بنفسه خارج عن الحق) كما اخذ اهل
 الحجاب هذا الخيل تحقيقا واختاروا مذهبا حقا لانفسهم (وليس العالم
 كذلك في نفس الامر) وكيف العالم كذلك في نفس الامر (الاتراه) اى ترى
 الظل (فى الحسن متصلا بالنفخ الذى امتد عنه) ذلك الظل (يستحيل عليه)
 اى على الظل (الانفكاك عن ذلك الاتصال) اى كون الظل قائما بالشخص
 (لانه يستحيل على الشئ الانفكاك عن ذاته) فالظل يستحيل انفكاكه عن الشخص
 الذى امتد عنه لان الظل عن ذلك الشخص وذاته لا امر زائد قائم بنفسه خارج

عن الشخص فأنه الا امر واحد يظهر بالصورتين الشخصية والظلية وبه
يتوهم التباينة وتخيّل ان الظل موجود متحقق فاذا رأيت الظل وعرفت
نسبته الى الشخص او فاذا تقطعت ما اوضحته لك فتوجه الى نفسك (فاعرف
عينك) اى وجودك الخارجى (و) اعرف (من انت) اموجود حقيقى ام
متوهم متخيّل (و) اعرف (ما هو بتك) (اهو الحق ام غيره) (و) اعرف (ما
اى شئ) (نسبتك الى الحق) اعرف (بما) اى باى سبب (انت حق) اعرف
(بما) اى باى سبب (انت عالم وسوى وغير ذلك وما شاكل هذه الاماخذ) وهذا
الكلام اخبار فى صورة الانشاء يعنى فاذا تقطعت ما اوضحته لك فقد عرفت
فى نفسك هذه الامور ففكرت المطلوب الأعلى فى رتب العلم بالله (وفى هذا)
العلم (يتفاضل العلماء فعالم بالله واعلم) فان هذه المسئلة من اخص مسائل
العلوم الايمية فكانت محلا لتفاوت شان العلماء ولما بين حكم نسبه الظل
الى الحق اراد أن يبين نسبه الحق الى الظل بقوله (فالحق بالنسبة الى ظل
خاص صغير وكبير وصاف واسفى) فى حكم الحس لا فى نفس الامر فان الظل
قد يكون مساويا للشخص وقد يكون صغيرا وكبيرا بحسب اختلاف الاوقات
فن نزل الى الظل مع غيبة عن الشخص وقد حكم على الشخص بحكم الحال
بحسب الصور المختلفة والشخص باق على حاله لا يختلف باختلاف الصور
الظلية فكذلك الحق باق على حاله منزه عن هذه الامور فى نفسه لكن الحس
يحكم عليه به. الاحكام المختلفة من احكام الظل بحسب المحل ومثال كون الحق
محكوما عليه بهذه الامور المختلفة (كانور) اى ضياء الشمس (بالنسبة الى حجابها)
اى الى ما يحجبها (عن الناظر) قوله (فى الزجاج) متعلق بحجابها اى حجابها
الحاصل فى الزجاج او متعلق بالنور اى كانور الحاصل فى الزجاج او متعلق
بالناظر (يتلون) هذه النور (بلونه) او بلون الزجاج فى الحس (وفى نفس
الامر لالونه) اى للنور واما كان اللون فى الحقيقة للزجاج لاله (ولكن هكذا
نرا) مبنى للمفعول اى ارانا الحق الثور فى الزجاج حال كونه متلونا بالالوان

المختلفة (ضرب) اى نوع (مثال لحقيقتك بربك) اى مع ربك (فان قلت ان النور
 اخضر لخضرة الزجاج صدقت وشاهدك) اسم فاعل (الحس وان قات انه
 ليس باخضر ولاذى لون لما اعطاه لك الدليل صدقت وشاهدك) على ما حكم به
 الدليل (النظر العقلى الصحيح) اذ الدليل نتيجة النظر العقلى لا نفس النظر العقلى
 فيجعل شاهداً عليه وراز أن يكون معناه وشاهدك اى ودليلك فيثبت بحمل
 الدليل عين النظر العقلى (فهذا) اى النور اتلون بلون الزجاج (نور ممتد
 عن ظل وهو) اى الظل الذى امتد عنه هذا النور (عين الزجاج فهو) اى
 النور، اتلون (ظل نوري اصفائه) اى لصفاء الزجاج فبقى اصل النور على حاله
 منزها عن التلون فكما ان النور يختلف عليه الاحكام بحسب ظروفه (كذلك
 المتحقق من الحق تظهر لصفاء صورة الحق فيه كزما تظهر في غيره) لاختلاف
 اعياننا فلا نسمع الحق منا الا بحسب قابليتنا (فما من يكون الحق سمعه
 وبصره وجميع قواه وجوارحه بعلامات) بدلائل (قد اعطاها) اى هذه
 العلامات (الشرع الذى يخبر عن الحق) وهو اشارة الى الحديث القدسي
 كنت سمعه وبصره الخ (ومع هذا) اى مع كونه الحق جميع قوى وجوارحه هذا
 البعد (عين الظل) وهو البعد (موجود) لا فان فى الحق (فان الضمير) اى
 ضمير قوله سمعه وبصره (يعود عليه) اى على البعد فعود الضمير على الشيء
 يدل على وجود ذلك الشيء (وغيره من العيد ليس كذلك) اى ليس يظهر
 الحق فيهم كظهوره فيه (فنسبة هذا البعد اقرب الى وجود الحق من نسبة
 غيره من العيد) اى وجود الحق فما حكم على الحق بالاحكام المختلفة الا
 اعياننا فالحق في نفسه منزّه عن هذه الاحكام (واذا كان الامر على ما قررناه)
 من ان العالم ماله وجود حقيقى والموجود الحقيقى هو الحق (فاعلم انك خيال
 وجميع ما تدركه مما تقول فيه ليس انا) الا (خيال فالوجود) الظلى (كله خيال
 فى خيال) الخيال الثانى المخاطب اى انت وقوى مدركك خيال وجميع

• أتدركه من العالم كله خيال فيك فليس العالم إلا الوجود المتخيل (والوجود الحق) الثابت لذاته (إنما هو الله خاصة من حيث ذاته وعينه لأن حيث اسمائه) فوجوده تعالى عين ذاته من حيث ذاته وغير ذاته من حيث اسمائه (لأن اسماءها مدلولان) أي لأن مدلول الاسماء مركب من جزئين الذات والصفة (المدلول الواحد عينه) أي ذات عين الحق (وهو) أي الاسم (عين المسمى) وهو ذات الحق فالوجود بهذا الاعتبار هو الله خاصة وكل واحد من الاسماء بهذا الاعتبار عين الآخر (والمدلول الآخر ما يدل عليه بما ينفصل الاسم) الدال (به عن هذا الاسم الآخر ف يتميز ف أين النفور من الظاهر ومن الباطل وابن الأول من الآخر) فبهذا الاعتبار جميع الاسماء مع مظاهرها كلها ظلال الذات الألهية (فقد بان) أي قد ظهر (لك بما هو كل اسم عين الاسم الآخر) وهو باعتبار اشتغال كل واحد منها على ذات الحق تعالى وبهذا الاعتبار ليست الاسماء ظلالاً لذات الحق (وبما هو غير الاسم الآخر) وهو باعتبار اشتغال كل واحد منها على الصفة المتميزة بها الاسم عن الآخر لما في قوله بما هو كل اسم وفي قوله وبما هو غير الاسم (فيما) أي فبسبب الذي (هو) أي الاسم (عينه) أي عين الحق أو عين الاسم الآخر (هو) أي الاسم (الحق وبما) أي وبسبب الذي (هو) أي الاسم (غيره) أي غير الحق أو غير الاسم الآخر (هو) أي الاسم (الحق المتخل الذي كتبسده) وهو ظل الله (فبحان من لم يكن عليه دليل سوى نفسه) لأن العالم كله بحسب الاحدية نفسه (ولا يثبت تونه) أي وجود الحق وهو الله خاصة (الابنية) وذاته فان ما ثبت به المدلول ولا موجود بالوجود الحقيقي الا هو فلا دليل عليه الا هو فاذا كان لا يثبت وجود الحق الانفسه (فما) أي فليس (في الكون) أي في الوجود (الامادات عليه الاحدية) فكان الحق مدلول الاحدية وهي عين الحق اذا ما يدل على الواحد الا الواحد ولا واحد الا هو فلا دليل على نفسه الا هو (وما) أي وليس (في الخيال الامادت عليه الكثرة) اذا خيال متوهم لا موجود محقق وكذا الكثرة فادل على الخيال الا الخيال

كما دل على الحق الالحق (فمن وقف) اى ثبت وقع (مع الكثرة كان مع العالم ومع الاسماء الالهية واسماء العالم) فكان محجوباً عن وحدة الحق (ومن وقف مع الاحدية) الذاتية (كان مع الحق من حيث ذاته الغنية عن العالمين لامن حيث سورته) اى صفاته فكان محجوباً عن صفات الحق وكثرة اسمائه ومن وقف معهما فقد نال درجة الكمال (واذا كانت) الذات الاحدية (غنية عن العالمين فهو) اى غناؤها عن العالمين (عين غناها) اى غناء الذات (عن نسبة الاسماء اليها) اى الى الذات الاحدية وانما كان غناء الذات الاحدية عن العالمين عين غناها عن نسبة الاسماء اليها (لان الاسماء كلها لها) اى للذات (كجاء عليها) اى على الذات (تدل على سميات) اى مفهومات (اخرى يحقق ذلك) المسمى (انرها) اى انرا الاسماء او انرا الذات الذى هو العالم وهو عين الاسماء من وجه فاذا استغنى الحق من حيث احديته عن العالم فقد استغنى عن نسبة الاسماء اليه من تلك الحيدة وقوله ذلك فاعل يحقق واثرها مفعوله فكانت الذات الالهية من حيث الاحدية الذاتية غنية عن الاسماء وغير غنية من حيث تحقق اثرها اذ لا يتحقق اثر الذات الا بالاسماء فكانت الاسماء من وجه عينه ومن وجه غيره فاحدية الله تعالى من حيث عينه لامن حيث اسمائه وصفاته ويدل على ذلك قوله تعالى (قل هو الله احد من حيث عينه الله الصمد من حيث استنادنا) اى استناد وجود العالم (اليه) اذ الصمد هو المحتاج اليه لا يتحقق بدون المحتاج (لم يلد من حيث هويته و) من حيث هو (محس) ولا يجوز أن يكون معناه ونحن نلد لئلا يلزم التكرار بقوله فنحن نلد مع ان المراد بيان صفات الله خاصة فلا يناسب ذكر صفاتنا في خلالها ويدل عليه قوله فهذا نعمته (ولم يولد كذلك) اى من حيث هويته (ولم يكن له كفواً احد كذلك) اى من حيث هويته والمراد بيان سبب تنزيه الحق عن هذه الصفات اثلث وهو من حيث الهوية الازلية الدائمة فيوجب دوام سلبها فذاته تعالى دئمة وما تقتضيه من الصفات السلية دائمة فلا يتوهم من قوله كذلك أنه اذا اعتبر خلاف ذلك جاز اتبات

تلك الصفات له ويدل عليه قوله في النتيجة فحقن ندمه ولم يقل فهو يلد فعلم ان
 المراد سلب هذه الصفات عن الحق من جميع الوجود فاما كان السبب لهذا
 السلب الكلي الاكون الحق كذلك فلم يزل عنه كونه كذلك فلم يزل عن كونه
 كذلك ففتح ابوابها بوجه من الوجود (فهذا) المذكور (نتمه فافرد ذاته
 بقوله الله احد وظهرت الكثرة بنعوتها المعاوذة عندنا) وهي صفاته المتكثرة
 كالعالم والحياة والقدرة (فحقن ندمه وتولد ونحن نستند اليه ونحن اكفاء بعفتنا
 لبعض وهذا الواحد منزعه عن هذه النعوت فهي) اي هذا الواحد انت الفخير
 باعتبار الذات (غنى عنها) اي عن هذه النعوت (كما هو) اي هذا الواحد
 (غنى عنا وما) جاء (للحق نسب) الالهية في سورة ترات في حقها (الا هذه
 السورة سورة الاخلاص وفي ذلك) اي في حق التوضيف بتلك الاوصاف
 (نزلت) فظهر ان النسب بكسر التون وفتح السين جمع نسبة انساب الى المقام
 لا بفتح التون والسين الذي هو مصدر فظهر ان احديته الحق على نوعين
 (فاحدية الله من حيث الاسماء الالهية التي تطلبنا) لظهور آثارها فينا يقابلها
 (احدية الكثرة واحدية الله من حيث الفناء عنها وعن الاسماء) بمقابلها
 (احدية العين وكلاهما يملق عليه اسم الاحد فاعلم ذلك) حتى لا يمتدحها عاين
 عند استعماله في مقامه (فما اوجد الحق الظلال وجمالها ساجدة) اي بمسجدة
 على الارض (متقية) اي راجعة عن السجالات والتميم الادلائل لا على
 وعاليه) اي على الحق (اتعرف من انت) يدل عليك ذلك انت ظل آلهي
 من ظلال انبات الالهية (وما نسبته اليه) اي الى الحق يدل نسبة ظلال اليه
 على نسبته الى ربك (وما نسبته) اي نسبة الحق (اليك) يدل نسبته الى
 ظلك على نسبة الحق اليك (حتى تعلم من اين او من اي حقيقة آلهية) اي
 من اي سبب وحكمة (انصف ما سوى الله بالفقر الكلي الى الله وبالمقر السبي
 اليه باقتضار بعضه الى بعض) فاذا عرفت ان ظلال لكونه ظلال يقتدر اليك
 بالفقر الكلي فقد عرفت منه انصاف العالم بالفقر الكلي الى الله لكون العالم

كله ظل الله وعرفت منه ايضا اتصاف العالم بالفقر النسبي الى الله بافتقار بعضنا الى بعض يرجع الى افتقارنا الى الحق لان افتقار العالم الى العالم ليس من جهة ظلية بل من جهة ربوبية وهو من هذه الحيثية عين الحق لانه لما كان الافتقار الا الى الله خاصة (وحتى تعلم من اين او من اي حقيقة اتصف الحق بالفتى عن الناس والفتى عن العالمين واتصف العالم بالفتى اي بفتى بعضه عن بعض بالوجه ماهو عين ما افتقر الى بعضه) يعنى كما انك اتصفت بالفتى عن ظلك من حيث ذاتك كذلك اتصف الحق بالفتى بحسب الذات عن العالم فاذا كان ظلك مفتقرا اليك ومستقنيا عن غيرك فقد عرفت منه ان اتصاف بعض بالفتى عن بعض ليس عين افتقاره الى بعض كالولد بالنسبة الى والده مفتقر من حيث ربوبيته ومستغن من حيث انه عبد محتاج منه فاحتياجه من هذه الحيثية الى الله لا اليه فما كان وجه استغنائه وجه افتقاره واستغناؤه لعدم بيئية من وجه في وجوده وافتقاره لوجود سببية هذا البعض فكان افتقار البعض الى البعض عين افتقاره الى الحق فان ذلك البعض من حيث الربوبية عين الحق وهو معنى قوله وبالفقر النبي عايه السلام فقد عرفت منه ايضا ان اتصاف الحق بالفتى عن الناس من اي جهة وبالاقتدار ايه من اي جهة فغناؤه بحسب ذاته وافتقاره بحسب ظهور احكامه وانما افتقر العالم الى الله سواء كان افتقارا كلياً او افتقارا نهياً (فان العالم مفتقر الى الاسباب بلا شك افتقارا ذاتياً واعظم الاسباب له سببية الحق) اي ان يكون الحق سبباً له لا غير (ولا سببية للحق) اي ولا يمكن للحق ان يكون سبباً للعالم (يفتقر العالم اليها) اي الى هذه السببية (سوى الاسماء الالهية) اذ مادبر الحق العالم الا يبدى اسماءه فسبحان من در العالم بالعلم (و الاسماء الالهية كل اسم يفتقر العالم اليه) سواء كان ذلك الاسم المفتقر اليه (من) جنس (العالم مثله) اي مثل المفتقر كالولد بالنسبة الى الولد فانه اسم آلهى يفتقر اليه الولد في وجوده الخارجى مع انه من العالم مثل الولد فلا يطاق الاسم على تنويع الاسباب كونه محتاجاً اليه للعالم (او) تجلى من (عين الحق) فكيف كان

(فهو) اى الاسم المقتدر اليه (الله) اى عين الحق باعتبار الربوبية (لاغيره) وان كان غيره باعتبار الظلية اذ لا يحتاج اليه ولا يعلق عليه الاسم بهذا الاعتبار فكان العالم كله من الاسماء والاعيان وغيرها يقتدر الى الله خاصة (ولذلك) اى ولاجل ان العالم كله محتاج الى الله لا الى غيره (قال الله تعالى يا ايها الناس اتمم الفقراء الى الله والله هو الغنى الحميد) فالغنى لا يكون الا الله والفقير لا يكون الا العالم (ومعلوم ان لنا افتقاراً من بعضنا لبعض فاسماؤنا) من جنسنا التى محتاج اليها اسماء الله تعالى (واسماء الله تعالى) عين ذاته من حيث الربوبية (اذ اليه الافتقار بلاشك) لا الى غيره لان الغير ظل الله والظل لا يقال فيه يقتدر اليه غيره (واعياننا) اى وجوداتنا الخارجية (فى نفس) الامر (ظله لاغيره) اى لاغير ظله او لاغير الحق اذ ظل الشيء عينه (فهو) اى الحق (هوئنا) باعتبار ظهور هوية الحق فينا فلا امتياز بهذا الوجه وهو وسبه الاحدية (لاهويتنا) باعتبار ظهور الاختلاف فينا^١ ولما كان هذا البيان اوضح الطريق واقربه الى معرفة الحق اوصى السالكين بقوله (وفد مهديا لك السبيل) اى بسطنا واوضحنا لك طريقاً واسعاً يوصل لمن سلك به الى الحق (فانظر) فيه فصل الى مقدسود الله المعين

فصل فى حكمة احدية فى كلمة هودبة

اى العلوم المتعلقة بالحقيقة الاحدية مودعة فى روح هذا النبي لذلك دعا قوله الى مقام الاحدية بقوله (ما من دابة الا هو اخذ بناصبتها ان ربي على صراط مستقيم) ولما كانت لكل اسم احدية الصراط وكان احدية الصراط الاسم الله جامعاً لجميع احدية صراط الاسماء ترع فى بيان الاحدية الجامعة او لا بقوله (شعرا ان الله الصراط المستقيم ظاهر) خبر مبتدأ محذوف وهو هو (غير خفى) تأكيد (فى العموم) اى جاء هذا الصراط المستقيم من عند الله فى حق عموم الناس وهو صراط الانبياء كلهم المشار اليه بقوله تعالى (اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين انعمت عليهم) او تماق فى العموم بقوله غير خفى اى هذا الصراط المستقيم مشهور معروف بين الخلائق كلها وهو طريق الانبياء طريق الهدى (فى كبير

وصغير (خبر عینه*) مبتدأ (وجهول بامور وعليم*) معطوف على الخبر فعناه
 ان ذاته تعالى من حيث اسمائه وصفاته موجود في كبير وصغيراى في كل وجزئى
 بالنسبة الى الاسماء والنسبة الى الاجسام في كبير الحجم وصغيره اى لاذرة
 في الوجود الاوهى نور من ذات الحق لكون كل ما في الوجود من الممكنات
 مخلوقاً من نوره فالذات من حيث هى غنية عن الوجود الكونى (ولهذا) اى
 ولاجل كون ذات الحق مع جميع صفاته محيطاً بكل شئ وفى كل شئ آية تدل على انه
 واحد قال تعالى (سزيرهم آياتى فى الآفاق وفى انفسهم) كل ذلك صراط مستقيم ووصل
 من شئ عليه الى الله وهذا السان الظاهر فى كلامه قدس سره واما السان الباطن
 فستطلع عايه (وسمت رحمة* كل شئ من حقير وعظيم*) فانه اذا كان ذات الحق
 مع صفاته موجوداً فى كل شئ ومن جملة صفاته رحمة فوسمت رحمة كل شئ
 فاذا كان كل شئ تحت قدرته تعالى كان (ما من دابة الا هو) اى الله (آخذ بناصيتهما)
 يتصرف فيها كيف يشاء على حسب علمه الازلى التابع لعين المعلومات واحوالها
 فلا جبر من الله اذ التصرف كيف كان لا يكون الا تابعاً للمعلومات (ان ربي على
 صراط مستقيم) فاذا اخذ الله ناصية كل دابة (فكل ماش فعلى صراط الرب
 المستقيم) اى فكل ماش ماشى الاعلى صراط من اخذ بناصيته وهو ربه وما كان
 صراط ربه الا مستقيماً فما مشى الاعلى صراط ربه الخاص فن منى على صراط
 ربه (فهو) اى المائى على صراط ربه (غير المنضوب عليهم من هذا الوجه) اى
 من حيث انه ماش على صراط ربه المستقيم لان ربه راض عن فعله فلا غضب
 عليهم من ربه (ولا الضالين) من هذا الوجه عن صراط ربه المستقيم حتى يغضب
 عليهم ربه ففى قوله من هذا الوجه دلالة على ان الغضب قد يقع عليهم من غير هذا
 الوجه كعبد المضل غير المنضوب عايم من ربهم لكنهم منضوب عليهم من اسم
 الهادى لكونهم ضالين عن صراط الهادى (فكما كان الضلال عارضاً)
 لان الارواح كلها بحسب القطرة الاصلية قابلة للتوحيد لقوله تعالى (الست بربكم
 قالوا بلى) ولقول الرسول عايه السلام (كل مولود يولد على فطرة الاسلام ثم

ابواه يهو دانه وينصرانه) فصار عرض الضلال الا بالفواشى العليسية الغلسانية
 (كذلك الغضب الا لى عارض) لقوله تعالى (سبقت رحمتى على غضبي) اى
 فى حق كل شئ والمراد من الغضب العذاب اذ لا يصح الغضب فى حق الحق
 الا بمعنى ازال العذاب (ولمآل) اى ومآل الغضب (الى الرحمة التى وسعت
 كل شئ وهى) اى الرحمة (السابقة) الرحمة عند اهل الله على نوعين رحمة خالصة
 ورحمة مختزجة بالعذاب فى حق عصاة المؤمنين من اهل مآل الغضب الى رحمة
 خالصة من شوب العذاب وذلك لا يكون الا باذخالهم الجنة وفى حق المنسركين
 مآله الى الرحمة المختزجة بالعذاب وهذا لا يكون الا بان كانوا خالدين فى النار
 فاعلم ذلك وفيه كلام ستمع ان شاء الله فى آخر الفصل (وكل ما سوى الحق
 دابة فانه) اى ما سوى الحق ذو روح لانه مسمع بالنص الا لى بكل مسمع
 (ذو روح) كله ماش على صراط ربه المستقيم (ودانته) اى ليس فى العالم
 (من يدب) اى يمشى ويتحرك (بنفسه) لانه مأخوذ بخاصيته (وانما) بغيره
 الذى أخذ خاصيته فاذا كان العالم يدب بغيره (فهو) اى العالم (انما يدب) بحكم
 التبعية للذى هو على الصراط المستقيم (فكان منى العالم على الصراط المستقيم
 لا بالاصالة بل بتبعيته لمن منى على الصراط المستقيم فامضى على الصراط المستقيم
 اصالة الارباب العالمين الذى اخذ خاصيته لذلك قال ان رضى على صراط مستقيم وانسى
 فى حق الحق عبارة عن افعاله وشتونه وهو كل يوم فى شان والصراط المستقيم
 عبارة عن صدور افعاله على موافقة حكمته وانما كان اثر على الصراط المستقيم
 (فانه) اى الشان (لا يكون) لصراط (صراطا الا بالامس عابه) اذ الصراط
 عبارة عن المنى والمسافة هذا ان كان الخالق ظاهراً والحق باطناً فخذ الحكم
 للحق فى وجود الخالق والحق تابع للحق فى حكمه واما اذا كان الخالق باطناً
 والحق ظاهراً والحكم للخلق والحق تابع للخلق فيما يطلب منه فى هذا الوجه
 ما طلب البعد من الحق شيئاً الا وهو يعطيه وفى الوجه الاول ما حكم الحق
 على البعد بحكم الا وهو تابع لحكمه فيما امر به* ولما بين تبعية العالم للحق شرع فى
 بيان عكسه بقوله* (شعر اذا دان) 'اى اذا اتقاد (لك الخلق) واتبع (فقد دان)

اى فقد اعطى (لك الحق*) ما طلبته منه يعنى ان اتباع الخالق لك يوجب اتباع الحق لك فان اتباع الخالق لا يمكن بدون اتباع الحق لان اتباع الخلق صورة اتباع الحق واثره لعدم وجود الخلق بدون الحق ولعدم وجود فعل الخالق بدون فعله فالخلق على كل حال محتاج الى الحق فدل اتباع الخالق الى اتباع الحق فنستدل منه على اتباع الحق (فان دارك الحق فقد لا يتبع لك الخلق*) وقد يتبع فان الحق موجود بدون الخالق فاستقل في فعله فلا يتبع فعله الى الخلق فلا يستلزم اتباع الحق الى الخلق فان الانبياء عليهم السلام تابعهم الحق باعطائهم ما طلبوا منه مع ان بعض الناس يتبعون لهم بسبب استعداداتهم ومناسباتهم بنور الحق وبعضهم لا يتبعون بسبب بعدهم عن نور الحق ومناسباتهم بالقواشى الظلمانية وعدم اتباعهم لا يدل على عدم اتباع الحق لهم (لحقق) اى فصدق (قولنا فيه) اى في هذا المقام (فقولى كله) في بيان الحق والخلق (حق*) اى ثابت ومطابق للواقع خصوصاً في هذا الكتاب فان كل ما فيه باسـ ارسـول عليه السلام فلا يحتمل الخلاف (فما في الكون) اى فليس في الوجود الكونى (موجود) مخلوق (تراه ما) اى الذى (له نطق*) فصيح يذكـر الله ويسبحه يسمع آذان العارف كما نسمع بعضنا كلام بعض (وما خلق) اى وليس خلق (تراه العين) اى البصر (الا عينه) اى عين ذلك الخلق المرئ وذاته (حق*) باعتبار احديته* ولما ذكر اتحاد الخالق مع الحق نبه امتياز الخلق عنه بقوله (ولكن) الحق (مودع فيه) اى في الخالق (لهذا) اى لكون الحق مودعاً في الخالق (صورة) اى صور الخلق جمع الصورة يسكن الواو لغزرة الشعر (حق*) بضم الحاء وتشديد القاف جمع الحقائق فكان كل موجود حقة من الحقائق الالهية والحق موجود في تلك الحقائق ومن ذلك وجب تمظيم كل موجود لكونه حاملاً للاسرار الالهية ويعلم منه ان صور الاشياء لا يمكن ان يكون عين الحق باى اعتبار كانت بل ما كان عين الوجود الحق الا الحق المودع في الاشياء (واعلم ان العلوم الالهية الذوقية الحاصلة لاهل الله تعالى) انما خص حصول العلوم الذوقية لاهل الله فان العلوم الالهية

لعلماء علم الرسوم ليست ذوقية بل يحصل هذا العلوم بنظرهم الفكري وهو لا يفيد شيئاً من الفوق وأما أهل الله فعلومهم عن كشف آلهي والكشف لا يمتطي إلا الذوق (مختلفة باختلاف القوى الحاصلة) أي هذه تختلف باختلاف قوتهم الحاصلة لهم (منها) أي من قوتهم المختلفة (مع كونها) أي مع كون هذه القوى المختلفة (ترجع إلى عين واحدة) أي كلها حاصلة عن حقيقة واحدة وهي الهوية الألهية ولا يجوز أن يكون ضمير كونها راجعاً إلى العلوم ولا يقع تكراراً بما جاء بعده من قوله يخصها من عين واحدة فكان قوله الحاصلة حصة للعلوم وإن كان بعيداً للقوى وإن كان قريباً وإنما ترجع القوى المختلفة لأبعد إلى عين واحدة (فإن الله تعالى يقول كنت سمعاً الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها ورجله التي تمشي بها) وهذا نتيجة قرب التوابع يعني يقول الله تعالى إذا تقرب عبدي إلى تقرب التوابع تجلبت له بأسمى السمع فيسمع كل ما يسمع بأسمى المضاف إلى لا يسمع نفسه فكان كل سمع عنه دأبلاً له على وتجاوبت له بالبعير فما رأى شيئاً إلا رأى فيه وتجاوبت له بالقدرية بقدرتي على تصرفات نفسه بأخذ بصيرتها كنصرف الحق في الأشياء بأخذ نوابها وما من دابة إلا هو أخذ بصيرتها وكذلك هذا العبد المتجلب له بالقدرية ما من دابة من قوى نفسه إلا هو أخذ بصيرتها وتجاوبت له بأفعالي أذ الرجل في حق الحق عبارة عن كونه كل يوم هو في شأن كما أن إليه عبارة عن القدرة الهبة ثم هداية الصراط المستقيم فلا يمتنى الأعلى الصراط المستقيم يسمى ما فعل هذا العبد فعلاً ألا وقد رضى الله عنه ذلك الفعل ثم سرع في ذكر ما هو المقصود بإيراد الحديث فقال (فذكر أن هويته هي عين الجوارح) من وجه وهو وجه الاحدية مع أنه غيره من حيث الكثرة فقد نبهنا عليه بإرجاء الخبر إلى العبد فكان هذا الكلام جامعاً بين التنزيه والنشيه (التي هي عين العبد) من وجه وهو وجه الاحدية لأن العبد هو مجموع الأجزاء الاحتمالية والجزء لا يقال فيه غير الكل وأما بحسب المتعين فيتنازع كل واحد منها عن الآخر وعن الكل

(فَالِهِيَّة) اى هو الحق (واحدة والجوارح) اى جوارح العبد (مختلفة
ولكل جارحة) من جوارح العبد الذى هو من اهل الله علم من علوم الاذواق
لان من لم يكن من اهل الله لم يكن لجوارحه (علم من علوم الاذواق يخصها)
اى يخص ذلك العلم الذوق بتلك الجارحة المخصوصة حال كون تلك الجارحة
(من عين واحدة) وهى عين العبد او معناه اى يخص ذلك العلم حال كونه من عين
واحدة وهى حقيقة العلم التى هى حقيقة واحدة وفيه تنبيه على ان حقيقة العلم
عين ذات الحق اذ ما يفيض الحق ذلك العلم الا عن حقيقة العلم وهى العين
الواحدة التى هى عين الحق فبايض الا عن نفسه واسار الى ما قول بقوله كالماء
حقيقة واحدة (تختلف) هذه العين الواحدة (باختلاف الجوارح) فالعلم
حقيقة واحدة والاختلاف انما وقع بالاسباب الكثيرة المخالفة لحقيقة العلم
باقية على حالها من الواحدة كان الحق باقية على وحدته مع الاختلاف بالجوارح
(كالماء حقيقة حقيقة واحدة تختلف في الطعم باختلاف البقاع فنه عذب فرات
ومنه ملح اجاج وهو ماء في جميع الاحوال لا يتغير عن حقيقته وان اختلفت
طعموه) وكذلك ذات الحق حقيقة واحدة وان اختلفت الاشياء والجوارح
والعلم حقيقة واحدة في كل حال وان اختلفت احكامه باختلاف اسبابه ولما بين
انواع العلوم النوقية وقويها اراد ان يبين ان هذه الحكمة باى قوى تحصل
فقال (وهذه الحكمة) الاحدية (من علم الارجل) اى نوع من العلوم النوقية
الخاصة بالسلوك والرياضات والمجاهدات في صراط الحق فلا يمكن حصول
هذا العلم بمجارحة من جوارح الابل بالارجل (وهو) اى علم الارجل (قوله تعالى)
(فى حق الاكل لمن) متعلق بقول قوله تعالى (اقام كنبه) وهو قوله تعالى (ولو انهم
اقاموا التورية والانجيل وما اتزل اليهم من ربهم لاكلوا من فوقهم) اى
لحصل لهم الفارضة من ارواحهم من غير كسب وسعى في السلوك (ومن تحت
ارجلهم) مقول القول وانما كان هذه الحكمة من علم الارجل من علوم
الاذواق لا من غيرهم من الجوارح (فان الطريق الذى هو الصراط المستقيم هو)

اى ذلك الطريق (للسلوك) اى وضع لان يسلك (عليه والمشي فيه والسعى فيه (لا يكون) ذلك المشى المعنوى (الا بالارجل) المعنوى كما ان المشى الصورى لا يكون الا بالارجل الصورى والمقصود من الحكمة الاحدية شهود احدية ذات تعالى من حيث كونها فى كلمة هودية وما كان احدية الذات فى كلمة هودية الا اخذ الحق النواصى وكونه على صراط مستقيم ولاجل مشاهدة هود عليه السلام احدية الذات على هذا الطريق قال (ما من دابة الا هو آخذ بناصيتها ان ربي على صراط مستقيم) فاذا لم يكن السلوك على الطريق الا بالارجل (فلا ينتج هذا الشهود) الاحدى الذى لا يحصل الا (فى اخذ النواصى) قوله (بيد من) يتعلق بالاخذ (هو على صراط مستقيم الا هذا الفن الخاص) وهو علم الارجل (من علوم الاذواق) فلا يكون هذه الحكمة الهودية الا بالكسب والسلوك والمشي على الصراط المستقيم فلا بد هذا الشهود لكل احد من الناس مطيعا كان او مجرما بحسب اوقاتهم المقدرة لهم اذ ما منهم الا وهو يسعى على الصراط المستقيم الذى يوصل من بسلك فيه الى هذا الشهود فمنهم من يوصل صراط المستقيم الى هذا الشهود فى الدنيا كالانبياء والائمة العارفين بالله والباقيين به ومنهم من وصل فى الدار الآخرة حتى ان المسركين يوصلهم صراطهم المستقيم الى هذا الشهود فى بارحهم مؤبدا فيها لا ينفع لهم اعدم وقوعه فى وقته فجمع الله عذابهم مع هذا الشهود فقد شرع فى ان ماقه له بقوله تعالى (ونسوق المجرمين وهم الذين استحقوا المقام الذى ساءهم) اى ساق الله المجرمين (اليه) اى الى ذلك المقام وهو مسمى بجهنم الذين استحقوه بسبب سلوكهم فى الطريق المستقيم الذى يوصلهم الى هذا المقام الذى يحصل لهم فيه هذا الشهود (ريح الدبور) وهى الهواء التى فعلوا من معصيات الله بهم وانما سمي ريح الدبور لانه ياتى من جهة الخاتمة جهة الخلف (التي اهلكهم) الله (عن قلوبهم بها) اى بسبب ريح الدبور واهلاكهم تعذيبهم بهذه الريح فى صورة النار فهلكوا عن انفسهم فشاهدوا ان الحق هو الاخذ بنواصيهم والسائق الى ان وصلوا الى هذا النوع من العلوم الذوقية فانهم وان عذبوا الى

الابد لكنهم يتحققون بهذا الذوق (فهو) اى الله (الاخذ بنواصيهم) اى
 نواصي المجرمين (والريح تسوقهم وهى) الريح (عين الاهواء التى كانوا
 عاينها) فى الدنيا (الى جهنم) متعلق بسوق (وهى) اى جهنم (البدل الذى كانوا
 يتوهمونه) اى كونه جهنم بعيداً عن الحق فى توهمهم لافى نفس الامر فان الله
 قريب من كل شئ (فلا - اقمهم الى ذلك الموطن) وهو جهنم (حصلوا) اى
 وجدوا (فى عين القرب فزال البعد) المتوهم لعلهم ان الله معهم فى كل موطن
 (فزال مسمى جهنم فى حقهم) من حيث انه بعد لامن حيث انه عذاب لذلك
 قال (ففاوزوا بنعيم القرب) فى جهنم ولم يقل بنعيم مطلقا فان الفوز بنعيم القرب
 وهو مشاهدة الحق لا يوجب رفع العذاب فى حق المخلدين كما تألم بعض المقربين
 فى الدنيا (من جهة الاستحقاق) وانما فازوا بنعيم القرب فى جهنم (لانهم
 مجرمون) اى الكاسبون الصفات الظلمانية الحاحية بشهود الحق فهذا الشهود
 اجر المجرمين فاستحقوا بسبب جرمهم بهذا المقام (فا اعطاهم) الله (هذا
 المقام الذوق اللذيق) الروحاني (من جهة المنة) اى بلا اكتساب منهم بل
 من جهة استحقاقهم بالمجاهدة والسلوك فى الصراط المستقيم فلا يحصل علم
 الارجل لاحد الا من جهة الاستحقاق لامن جهة الفضل والمنة (وانما اخذوه)
 وانما اخذ المجرمين هذا العلم الذوق علم الارجل من الله (بما) اى بسبب الذى
 (استحقته) اى استحققت هذا العلم الذوق (حقاقتهم) اى اعيانهم الخارجية
 (من اعمالهم التى كانوا عليها) فى الدنيا فويل لهم مما كتبت ايديهم وويل لهم
 مما يكسبون فحصل لهم نتيجة هذا الكسب وهى علم اللذيق فى الويل (وكانوا)
 فى الدنيا (فى السعى فى اعمالهم على صراط الرب المستقيم) فيوصل صراطهم
 لكونه مستقيماً الى مشاهدة ربهم وانما كان سعيهم فى اعمالهم على الصراط
 المستقيم ولم يكن على الصراط الغير المستقيم (لان نواصيهم كانت بيد من له
 هذه الصفة) اى بيد من كان على الصراط المستقيم فلا يمكن انحرافهم عن صراط
 ربهم المستقيم فاذا كانت نواصيهم بيد ربهم الذى على صراط مستقيم (فامشوا

بنفوسهم) حتى يمكن لهم الذهاب الى طريق غير مستقيم (وانما مشوا بحكم
 الخير) من القائد والسائق وهو ربهم (الى ان وصلوا الى عين القرب)
 في موطن يسمى جهنم والخير في الحقيقة راجع اليهم باقتضاء اعيانهم الثابتة فهم
 طلبوا حكم الخير من الله فحكم الله عليهم بالخير على حسب طلبهم اعلم ان اهل
 النار من عصاة المؤمنين عذبوا بنار الجحيم الى ان وصلوا عين القرب فاذا وصلوا
 الى عين القرب حصل لهم هذا العلم الذوق الذي استحقوه فما اخذوه من الله الا
 باستحقاقهم لان هذا العلم من علم الارجل لا بد له من كسب ثم يأتي لهم فضل
 من ربهم فاخرجهم من دار الجحيم وادخلهم في دار النعيم فما عملوا هذا
 المقام وهو دار النعيم الا من جهة المنة والفضل وما اخذوه من الله الا كذلك
 واما المخلدون فاحرقوا بالنار الى ان وصلوا ما وصل عصاة المؤمنين اذ لا بد
 من الوصول اليه ثم لا يأتي لهم فضل ابداً من ربهم فمن حيث روحانيتهم يتعمون
 بنعيم القرب وهو التلذذ العلى ومن حيث صورتهم الجسدية يتعذبون كما
 عذبوا ازادوا علما هكذا الى غير النهاية ولا استحالة فيه لان بعض القربين
 يتلذذون بنعيم مشاهدة ربهم مع انهم يتألمون بما اصابهم من الألم هذا عن
 افان على من روح صاحب الكتاب وقد غلط بعض الشارحين بحمل كلامه
 على انقطاع العذاب عن الكفار وليس ذلك مراد الشيخ بل مراده اثبات
 علم الارجل لاهل النار في النار من جهة الاستحقاق كما اثبت المؤمنين في الدنيا
 من جهة الاستحقاق اى وكيف كان لا بد لكل احد من علم الارجل ولا بد
 ان لا يكون ذلك العلم الا من جهة الاستحقاق ويدل على نبوت قرب الحق من
 عباده قوله تعالى (ونحن اقرب اليه) اى الى الميت (منكم) فقد اثبت قربه
 من المخاطبين باثبات اقربيته اليه (ولكن لا تبصرون) قربي منكم ومن كل شئ
 (وانما هو) اى الميت صاحب القرب (يبصر) قربي منه وانما يبصر
 صاحب هذا القرب (قانه) اى لان صاحب هذا القرب (مكشوف الغطاء)
 اى الحجاب عن بصره (فبصره حديد) يبصر ذاتي وصفاتي ويشاهد قربي اليه

اما اتم قلم مكشوف النطاء فبصركم ليس بمديد (فاخص) القرب (ميتامن ميت
 اى ماخص سعيداً في القرب من شقى) فدل ذلك على ان نعيم القرب عام
 فى حق كل احد سعيداً كان او شقياً وكذلك يدل على عموم نعيم القرب قوله
 (ونحن اقرب اليه) اى الى الانسان (من جبل الوريد ماخص النساء من
 اسنان) بل يم فى حق كل انسان سعيداً او شقياً (فالقرب الا لى من العبد)
 ثابت محقق (لاخفاء به) اى القرب (فى الاخبار الا لى فلاقرب اقرب من
 ان تكون هويته عين اعضاء العبد وقواه وليس العبد سوى هذه الاعضاء
 والقوى) فاذا كان الحق عين قوى العبد (فهو) اى هوية الحق الذى كان
 عين اعضاء العبد ذكر الضمير باعتبار الحق (حق مشهود فى) صورة (خلق
 متوهم فالخلق معقول) بمنزلة المرأة (والحق محروس مشهود) ظاهر فيه
 (عند المؤمنين) الذين قلبوا الانبياء فيما خبروا به من الحق قال رسول الله
 صلى الله عليه وسلم فى حقهم فى الاحسان ان تعبد الله كأنك تراه (وعند اهل
 الكشف والوجود) اى الوجدان فانهم يشاهدون هذا المقام بالنزوق
 وماعدا هذين الصنفين (الذين اتبعوا فى تحصيل معالوماتهم نظرم الفكرى
 فالخلق عندهم معقول والحق مشهود فهم) اى فلم هذه الطائفة (بمنزلة
 الماء الملح الاجاج) كلما ازدادوا علماً ازدادوا شبهة بحيث لا يروى ولا يقطع علمهم
 كالماء الملح الاجاج لا يرى لشاربه وقد اشار الى افتراق المؤمنين من اهل الكشف
 او لا الى اتحادهما ثانياً بقوله (والطائفة الاولى) علمهم (بمنزلة الماء العذب
 الفرات السائق لشاربه) اذ المالح الحاصل عن كشف لى لا يحتمل خلافه
 فيروى اشار به فاذا كان الناس طائفتين فى العلم اهل الكشف واهل الحجاب
 (فالناس على قسمين فمن الناس من يمشى على طريق يعرفها ويعرف غايتها)
 اى غاية طريقه الذى تنتهى الى الحق وهم الذين وصلوا الى نعيم القرب الحاصل
 لهم من سلوكهم (فهى فى حقه صراط مستقيم) لو صوله الى مطلوبه (ومن الناس
 من يمشى على طريق مجهولها ولا يعرف غايتها وهى) اى طريق هذا الشخص

(عن الطريق التي عرفها السنف لأول فالعارف) أي فعارف الطريق ونايتها
 (يدعوا) الخلق (إلى الله على بصيرة) لعله الطريق وغايتها وهم الأبياء
 صلوات الله عليهم والأيام رضى الله عنهم الوارثون والمؤمنون أي المقلدون
 إلى الأبياء (وغير العارف يدعوا) الخلق (إلى الله على التمايد والجهالة)
 وهم الحكماء المقلدون عقولهم الجاهلون أي المنكرون بالأخبارات الإلهية
 في حق الخلق المحرومون عن العلم عن كنف آلهي فلا يعملون الطريق ولا يمشونها
 ركبا المعتزلة قالهم وإن لم يتكروا الحسوس لكنهم بأوتلوها من نصيبهم
 فلا يقدون الأبياء عليهم السلام في الحسروا به بل هم المقلدون أسلة سمولهم
 كالحكماء فلا تحصل لهم العلم عن كنف آلهي (فهذا) أي العلم بالنسب
 لأهل الكشف (علم خاص) من لوم الاندواق (ما) أي يمدحون لهم (من العمل
 سابقين لا الأرجل في السفلى من السخوف والعمل منهما) أي الذي يشهد به أي
 ثبت الأرجل (وأي) ما ثبت الأرجل (الأشياء) ولا يعلم من هذا العلم أنا
 إلا أن بهل أنفسنا طرفا تحت أقدام الناس أي أن لا يعرف من العلم
 طريق النصفية ولما بين أحكام مقام الفرق بين إن احكامه لا اجمع به
 (في عرف الحق عين الطريق) أي من عرف الطريق الحق من العلم
 (عرف الأمر على ما هو عليه فإن) بما لا و إن لم يكن الأمر على ما هو
 عليه في هذه الدنيا (فه) أي في الأمر (حل وملا سلب واستانير)
 في نفس الأمر (إن لا معلوم إلا هو وهو) أي الحق (عين السالك والسافر
 فلا علم إلا هو) هذا باعتبار الإحدى إلهية فإذا كان السالك والسافر
 والمعلوم وهو الحق (فمن أنت) استفهام إنكار أي أنت معدوم في نفسك
 (فاعرف) اليوم (حقيقك وطريقك) وهوت وفل حتى لا يدخل الأمر فإن
 حقيقك وطريقك في حكم قوله تعالى (وسبق الجرمين) فإذا عرف ما أتاه
 فقد عرفت حقيقك وطريقك (فقدان) أي فقد طهر القلب الأمر
 من الله على ما هو عليه وهو كون الطريق والسالك والمعلم والمعلوم عين الحق

باعتبار احدية الجمع (على لسان الترجمان) وهو نفسه لقوله حتى اكون
 مترجماً لا متحكماً او الحق مترجماً لنا عن نبيه هود عليه السلام مقالته وهي
 قوله ما من دابة الخ اوبينا عليه السلام مترجماً عن الحق مقالته وهي قوله كنت
 سمعه الخ وكذا جميع الانبياء عليهم السلام والاوالياء رضى الله عنهم (ان فهمت
 ماظهر) من لسان الترجمان اى ان كنت ذافهم (فهو) اى لسان الترجمان
 (لسان الحق فلا يفهمه) اى لا يفهم احد لسان الحق (الامن فهمه) بسكون
 الهاء (حق) حتى يفهم الحق من مطامات كلام الحق فان الشهود باحدية
 الاشياء من مطامات كلام رب العزة ومن مفهوماته الباتة ولا يفهمه
 الا العلماء بالله وهم الذين كان الحق يفهمهم وسموهم وجميع فواهم
 وانما دل على هذا المنع لسان الترجمان (فان للحق بسبباً كبيرة
 ووجوهاً مختلفة) بالنسبة الى شئ واحد بعضها ظاهر في العموم وبعضها
 خفى لا يظهر الا لمن نور الله قلبه وكذلك النسبة الى آية واحدة معانى كثيرة
 ووجوه مختلفة بعضها ظاهر يسمه كل احد وبعضها خفى لا يفهمه الا من كان
 فهمه حقاً فلا يخصر معنى السلام العبدى على المفهوم الاول وهو ما فهمه
 العموم بل لابد من مفهوم ثان يفهمه الخصوص وهو لى لايبين ولا يثانى
 المفهوم الاول فان الله تعالى يعامل عبده فى كلامه بحسب ادراكهم فكان فى كلامه
 التمديم اسراراً بطيعة لا يفهمها الا من فهم عن الله واودى به هذا على سبوت
 ذلك المعنى فقال (الأتري عاداً قوه هود عليه السلام كيف قلوا) حين ظهور
 العذاب بهم فى صورة السحاب (هذا عارض) اى سحاب (مطرنا) اى ينفضنا
 باتزال المطر (فضوا) هذا القهر (خيراً) اى لفضا ورحمة لهم حسن ظنهم
 بالله فعاملهم الله باعطائهم جزءاً حسن ظنهم بالله) من الجهة التى غير
 ما تخيلوه (وهو) اى الحق (عد ظن عبده به فاضرب لهم الحق عن هذا
 القول) اى عن قواهم هذا عارض الحسن ظنهم به (فخبرهم بما هو اتم
 واعلى مما تخيلوه فى القرباقه) اى الشان (اذا امرهم) اى اذا اعصاهم

الحق مما تخيلوه (فذلك) الامطار (حظ الارض وسقى الحبة) المزروعة
 في الارض (فما يصلون) هذا القوم (الى نتيجة ذلك المطر الا عن بعد)
 وهى حصول الغذاء الجسمانى من حفظ افسهم فأيحصل هذه النتيجة
 من المطر الا بعد مدة مديدة بخلاف اهلاكم فانه يوساهم في الحال الى
 مشاهدة ربهم فهم متلذذون بارواحهم بهذه المشاهدة ولو عذبوا من وجه
 على الابد ولما بين احوال قوم هود عليه السلام شرع في بيان اشارات الآية
 ولطائفها بقوله (فقال لهم بل هو ما اسمعتم به ريح) حاصلة لهم (فيها عذاب اليم فجعل)
 الحق (الريح اشارة الى ما فيها) اى في الريح (من الراحة لهم فان بهذه الريح ريح)
 الحق (ارواحهم من هذه الهياكل المظلمة والمسالك) اى العليق (الوعرة)
 اى العسبة (والسدف) بضم السين وقع الدال جمع سدف اى الحجاب
 (والمذمومة) اى الابل المظلمة (و) اشارة الى ان ما (في هذه الريح عذاب اى امر
 يستمذونه اذا ذاقوه الا انه) الا ان ذل الامر الازيد (يوجههم امرقة المأوقات)
 فجمع الله الرحمة والعذاب فيهم فيرحمهم الله بالرحمة المنزجة بالعذاب
 في دار الشقاء فما كان في حق المشركين من الله الا هذه الرحمة لا غير فان الرحمة
 الحاصلة من شوب العذاب مختصة للمؤمنين في الدار الآخرة تفرقاً بينهما
 اكمل فريق قال بعض الشراح في هذا المقام ان الله تعالى هو الرحمن الرحيم
 ومن شأن من هو موصوف بهذه الصفات ان لا يذب احداً عذاباً ابدياً
 ثم كلامه هذا كلام صادق لكنه لا يعلم هذا العارف ان بعض العباد يقتضى شأنه
 بحسب عينه الثابتة ان يذب عذاباً ابدياً فيعذبه الله على مقتضى شأنه ابداً
 (فباشرهم) اى الحق (العذاب) حتى خلصوا عن الهياكل المظلمة فخلصوا
 في الحال الى الغذاء الروحاني وهو مشاهدة ربهم (فكان الامر) الحاصل لهم
 بالهلاك (اليهم اقرب) ومتعلق اقرب قوله اليهم (بما) اى من الذى (تخيلوه)
 فاذا باشرهم الحق العذاب (قدمرت كل شئ بامر ربها) اى قطعت الريح تعلق
 ارواحهم بظواهر ابدانهم (فاصبحوا) اى فصاروا (لا يرى الامساكهم

وهي جثهم) اى ابدانهم (التي عمرتها ارواحهم الحقية) وهي الروح التي قال الله تعالى (فاذا سوتوه وتوخت فيه من روحي) (فزالت عنهم) حقيقة هذه النسبة الخاصة) وحقيتها كونهم على صورة الحق من العلم والحياة والقدرة بسبب تعلق الارواح الحقية بهم فاذا زالت تعلق الروح زالت عنهم هذه الكمالات الحقية) وبقيت على هياكلهم الحياة الخاصة بهم من الحق) وهي الحياة التي تصيب منها لكل شئ من الله بدون قبح منه بخلاف الحياة الحقية فانها لا تحصل الا لمن يقبل الاستواء (التي) اى الحياة التي (تنطق بها) اى بسبب هذه الحياة (الجلود والايدي والارجل ويذوق) الميت بها (عذابات الاسواط والافخاذ في القبر وقد ورد النص الا لى) من الآيات والاحاديث (بهذا) المذكور (كله) فهذه نسب جسمانية لا نسب حقانية * ولما بين الامر على ما هو عليه شرع في بيان سبب عدم ظهور هذه المعاني لبعض الناس بقوله (الا) اى غير (انه تعالى وصف نفسه بالغيرة ومن جملة غيرته حرّم الفواحش وليس الفحش الا ما ظهر واما فحش ما بطن فهو لمن ظهر له) اى بالنسبة اليه فحش واما بالنسبة الى من لم يظهر له وليس بفحش (فلما حرّم الفواحش اى منع ان يعرف) خطاب عام اى منع ان يعرف كل انسان (حقيقة ما ذكرناه) وهي عين الاشياء) اى حقيقة ما ذكرناه من كون الحق عين الاشياء كانت تلك الحقيقة ما بطن من الفواحش فاذا كانت تلك الحقيقة فاحشة باطنة (فسترها) اى ستر الحق تلك الحقيقة عن الغير لئلا يطلع عليها احد الا بالمجاهدات والرياضات بالسلوك بطريق التصفية فجواب لما قوله فسترها والفاء زائدة لتأكيد الستر هذا ما احتاره بعض الشارحين والاولى ان يجعل جواب لما محذوفاً للعلم به اى لما حرّم الفواحش كانت تلك الحقيقة فاحشة باطنها فقولها فسترها جواب لشرط محذوف (بالغيرة وهو) اى الغيرة (انت) مخاطب كل عين مأخوذة (من الغير) وتذكير الضمير باعتبار الغير (فالغير) اى الذى لم يعلم الحق عين الاشياء (يقول السمع سمع زيد) لعدم ظهور هذا المعنى له (والعارف) اى الذى يعلم ان الحق

عين الاشياء (يقول السمع عين الحق وهكذا ما بقى من القوى والاعضاء فما كل
 احد صرف الحق ففاضل الناس) بعضهم على بعض في العلم بالله (وتتميزت المراتب)
 اى مراتبهم (فبان) اى اظهر (الفاضل والمفضل) بين الخلائق (واعلم انه) اى الشان
 (لما اطاعنى الحق واشهدنى اعيان) اى ارواح (وسله وانبياء كلهم البشريين)
 اى لا يكون فيهم رسل من غير البشر (من آدم الى محمد صلى الله عليه وعاليهم
 اجمعين) فكان آدم ومحمد عليهما السلام دخلا في شهوده (في شهود) اى في
 مقام (اقت) على المجهول (فيه) اى في ذلك المنشهد (بقرب) اى مدته في القرب
 (سنة ست وثمانين وخمسائة) قوله (ما كفى احد من تلك العشرة اليهود)
 عليه السلام جواب لما (قانه اخبرني بسبب جميعتهم ورايته عليه السلام) جلا
 ضخمها (في الحسامة) في الرجل حسن الصورة لطيف المتخورة عارفا بالامور
 كاشفا لها ودال على كشفها لها قوله (امن دابة الالهو اخذ بناتيتها ان ربي على
 صراط مستقيم وادى بشارته الخلق اعظم من هذه) البشارة فان في هذه الآية
 دلالة على كمال قرب الحق من العبد وعلى كمال تصرف الحق في العبد (ثم
 من امتان الله عاينا ان اوصل اليها هذه المقالة عنه) اى عن هود ما به السلام
 (في القرآن ثم تمهما) هذه المقالة في بيان مناه وتحقينه (الجامع لكل) اى اكل
 المراتب وهو (محمد عليه السلام) ما اخبر به عن الحق عز وجل انه عين السمع والبصر
 واليد والرجل واللسان اى هو (اى الحق) عين الحواس (الظاهرة) (والحال)
 ان (القوى الروحانية اقرب) الى الحق (من الحواس) اى من القوى الظاهرة
 (فاكتفى) رسول الله (بذكر الابد المحدود) اى معلوم الحد وهو الحواس
 (عن الاقرب المجهول الحد) وهى القوى الروحانية فانه لما كان الحق عين ما هو
 ابعد منه فالحري ان يكون عين ما هو اقرب منه لذلك اكتفى رسول الله بذكره
 والمراد بذكر الحق عين الاشياء وعين قوى الابد انما هو معها في بعض صفاته
 او عبارة عن كمال القرب يدل عليه قوله الاقرب المجهول وقد بينا كيفية اتحاد

الحق مع الانبياء وعينته في غير موضع (فترجم الحق لتاعن نبيه هود عليه السلام
مقالته لقومه بشري لنا وترجم رسول الله عن الله مقالته بشري لنا فكملى العلم)
بهذه البشارات (في صدور الذين اتوا العلم وما يمجدها بآياتنا) اى وما ينكر
بدلائنا (الا القوم الكافرون فانهم) اى الكافرين (يسترونها) اى يسترون
ما جاءت به الشرائع من عند الله (وان عرفوا بها) اى وان عرفوا انها حق
لكنهم يسترونها (حسداً منهم وقاسية) اى بخلا (وظلماً) لان ستر الحق
بعد العلم ظلم وبخل وابطال وستر الحق والمراد من اراد هذا الكلام في هذا
المقام تعريض لاهل الحق الذين يعلمون الحق ثم يسترونه ولم يظهره واعتذار
في اظهاره اسرار الحق وتحذير للسالكين في طريق الحق حتى لا ينكروا احوال
الاولياء من اظهار اسرار الحق بعد العلم بحقيقتهم وتوطئة لما يذكروه من الآيات
الدالة على وجود الحق مع كل موجود (وما رأينا قط من عند الله في حقه
تعالى في آية انزلها او اخبار عنه اوصاله اننا فيما يرجع اليه) اى الى الحق يعنى
وما رأينا قط في آية انزلها الله من عنده في حق نفسه وما رأينا قط في خبر عنه
في حق نفسه الذى اوصله نينا النينا (الا) وهو ما تبس (بالتحديد تنزيهاً كان)
ذلك المنزل او الخبر (او غير تنزيه) فان التنزيه عن التحديد (اوله) اى اول
التحديد (السماء الذى) اخبر رسول الله عليه الصلاة والسلام بان الله كان في سماء
(ما فوقه هواء وما تحته هواء فكان الحق فيه قبل ان يخلق الخلق) فكان ذلك
المقام اول ما ظهر من التعينات لذلك قال اوله (ثم ذكر) الحق في القرآن
العظيم انه استوى على العرش فهذا تحديد ايضاً ثم ذكر بلسان نبيه عليه
السلام ينزل الحق (الى سماء الدنيا فهذا تحديد ثم ذكر انه) اى الحق (آله
في السماء وانه آله في الارض وذكر انه معنا ايما كنا) وقد حدد نفسه حتى
اوصل تحديده في المباعدة (الى ان اخبرنا انه) اى الحق (عيننا ونحن
محدودون به) وهو حدنا (فما وصف نفسه الا بالحد) في قوله كنت سمع

وبصره (وقوله ليس كمثل شيء حد أيضاً ان اخذنا الكاف زائدة لغير الصفة)
 اى لا تكون لافادة اثبات المثل حينئذ قد تميز عن المحدود (ومن تميز عن المحدود
 فهو محدود بكونه ليس عين هذا المحدود) والمراد بالمحدود الاشياء
 فاذا لم يكن الحق عين الاشياء كان محدوداً بهذا الحد فاذا كان الحق
 محدوداً بكونه ايس عين المحدود (فالاطلاق عن التقيّد تقيد والمطلق
 مقيد) وزائدة (للاطلاق لمن فهم) الاشياء على ما هي عاينها (وان جعنا الكاف
 للصفة فقد حددناه وان اخذنا ليس كمثل شيء على افي المثل) مطلقاً
 على ان الكاف زائدة لغير الصفة (تحققنا بالمفهوم) اى اطاعنا بالماضى المراد من
 الآية وهو انه عين الاشياء فان مفهومه اثبات الوجود لغيره ومفهوم الثانى نفي
 المثل فيلزمه نفي الوجود عن غيره فتبين بهذا الوجه انه عين الاشياء، كما كان
 في الاخبار الصحيح لذلك اوردها في اثبات هذا المعنى دون الوجه الاول
 (و) تحققنا (بالاخبار الصحيح) اى الحق (عين الاشياء) و اشار الى فوق الآية
 والحديث الصحيح فى الدلالة على انه عين الاشياء بقوله فى الآية المفهوم
 وفى الحديث بقوله وبالاخبار ولم يقل وبمفهوم الاخبار فان قوله كنت سمعته
 وبصره الخ فى المنيّة معلوم لا محذور بخلاف الآية فانها لا تدل بهذه الدلالة
 بل تدل على العينية بالمفهوم الذى يفهم من وجوه اللفظ ولا يعلم ذلك الا
 من كان له بسيرة من ربه فدلالة الحديث على العينية اتم واكمل من دلالة الآية
 (والاشياء محدودة وان) وصل (اختلفت حدودها) فاذا كان الحق عين
 الاشياء وكانت الاشياء محدودة (فهو) اى الحق (محدود بتدكّل محدود)
 فاذا كان محدوداً بتدكّل محدود (فما يحد شيء الا وهو) اى ذلك الحد (حد
 للحق) فاذا كان حد كل شيء حداً للحق (فهو السارى فى معنى المخلوقات)
 وهى المسبوقه بالزمان (و) مسمى (المبدعات) وهى الغير المسبوقه بالزمان
 وسريان الحق فى الموجودات هو وجود اسمائه وصفاته فيها بحسب قابليته
 اعيانهم الثابتة (ولو لم يكن الامر كذلك) اى ولو لم يكن الحق سارياً فى

الموجودات (لما صح الوجود) لما كان شيء موجوداً (فهو عين الوجود فهو على كل شيء حفيظ) عن انعدامه بان كان ذلك الشيء على غير صورة الحق (بذاته فلا يؤده) اى فلا يتقله (حفظ شيء) اذ عين الشيء لا يتقبل حفظه على ذلك الشيء فاذا كان الحق عين الوجود وحافظاً للاشياء بذاته (فحفظه تعالى للاشياء كما حفظه لصورته) اذ الاشياء عبارة عن الصورة الوجودية التي هي صورة الحق اى صفة الحق (ان يكون) اى ان يوجد (الشيء) على (غير صورته) اى على غير صفة الحق (ولا يصح الا هذا) اى لا يصح الا ان يكون الشيء على صورة الحق فيكون وجود الشيء على غير صورة الحق محال (فهو) اى الحق (الشاهد من الشاهد والمشهود من المشهود) باعتبار الاحدية (فالعلم صورته) اى مظهره (وهو روح) اى باطن (العالم المدبر له) اى للعالم كالروح المدبر للبدن (فهو) اى مجموع العالم (الانسان الكبير* شر* فهو) اى الحق (الكون) اى الوجود (كله* وهو الواحد الذى قام كونه بكونه*) كناية عن العالم اى قام وجود العالم بوجود الحق (ولذا) اى ولاجل ان الحق هو الواحد القيوم الذى قام به وجود العالم (قلت) له (بفتدى*) بنا من حيث ظهور احكامه فينا واخفاؤنا في وجوده (فوجودى غذاؤه*) لقيام احكامه وكالاته بنا هذا ان كان الحق ظاهراً والمبد باطناً (وبه) اى بالحق (نحن نفتدى اقيام وجودى بوجوده هذا ان كان المبد ظاهراً والحق باطناً) فيه منه (جزاء (ان نظرت* توجع) شرط (تمودى*) متعاق لقلوله فيه منه اى ان نظرت بوجه الوحدة يكون تمودى بالحق من الحق فعنى قوله تعالى اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بهذا الوجه اعوذ بالاسم الهادى من الاسم المضل فكان قول الرسول عليه السلام اعوذ بك منك ناظراً الى هذا الوجه فالاسماء كلها قبل وجودها فى الخارج مكتوبة مستورة فى ذات الحق طالبة كلها الخروج الى الاعيان كالنفس الانسانية فيجس النفس الطالب الخروج يحصل الكرب للانسان فاذا تنفس يزول كربها فجاز نسبة الكرب الى المتنفس والى النفس قبل الخروج

من جوف الانسان فشبهت نسبة الاسماء الى الحق بنسبة نفس الانسان الى الانسان تهيلاً لفهم الطالبين فانما بنفس الانسان ثلاثا يلزم الكرب فلولم يعطى الحق ما طلبته الاسماء منه من ايجاد العالم لزم الكرب المحال على الله فان كون الشيء على خلاف ما يقتضيه كرب له ومن جملة ما يقتضى ذاته تعالى انه يعطى كل ذي حق حقه فكذلك لولم يحصل ما طلبته الاسماء من الله من صور العالم لحصل للاسماء من الله كرب وهو ظلم منه تعالى عن ذات علواً كبيراً (ولهذا الكرب) اى وثلاثا يلزم هذا الكرب المحال (تنفس) اى اخرج الحق ما فى باطنه الى الظاهر بكلمة كن فيكون هو فى الظاهر بمد كونه فى الباطن فما كان فى نفس الامر الا هذا ولا بد ان ينسب هذا النفس الى يد من ايدى الاسماء (فنسب النفس) اى نسب الحق نفسه (الى الرحمن) بلسان نبيه عايه السلام اى اجد نفسى الرحمن من قبل الذين فكانت الموجودات حاصلة من نفس الرحمن بل هى عين نفس الرحمن وانما نسب الحق النفس الى الرحمن (لانه) اى الحق (رحم) اى اعطى (به) اى بالامر الرحمن (ما طلبته النسب الالهية) التى هى الاسماء (من ايجاد الصور العالم) . انما (التي قانا) اى صور العالم (ظاهر الحق) وانما كان صور العالم ظاهراً للحق (اذ هو الظاهر) لا غير (وهو باطنها) اى باطن العالم (اذ هو الباطن) لا غير (وهو الاول اذ كان) الله (ولاهى) اى وليس صور العالم موجوده معه (وهو الآخر اذ كان عينها) اى عين صور العالم (عند ظهورها) اى عند وجود صور العالم فى الخارج فاذا كان الامر كذلك (فالآخر عين الظاهر والباطن عين الاول) وهو معنى قوله تعالى هو الاول والاخر والظاهر والباطن (وهو بكل شئ عليم) لانه بنفسه عليم (وليس العالم سوى من حيث الاحدية وليس علمه بالاشياء الا عين علمه بذاته وصفاته واسماؤه) فلما اوجد (الحق) (الصور) اى صور العالم وهى الموجودات الخارجية (فى النفس) اى فى النفس الرحمانى وهو هوى العالم كله القابلة لجميع الصور كما ان النفس

الانساني يخرج من الباطن الى الخارج فيوجد في هذا النفس بحسب الخارج
 صور الحروف المختلفة (وظهر) في هذه الصور (ساطان) اى حكم (النسب)
 بكسر النون وفتح السين (المعبر عنها) اى عن النسب (بالاسماء صح النسب)
 بفتح النون والسين مصدر بمعنى الاتساب (الآلهى للعالم) اى صح للعالم
 اى ان يتسبب الى الله (فاتسبوا) اى العالم (اليه تعالى فقال) الله تعالى على لسان
 نبيه (اليوم) وهو القية الكبرى (اضع نسبكم وارفع نسبى اى اخذ عنكم
 اتسابكم الى انفسكم وارده كم اتسابكم الى) فصح للعالم سببان نسبة الى العالم
 مثله ونسبة الى الحق فاحتجب الناس باتسابهم الى العالم عن اتسابهم الى الحق
 ولا يشاهد ذلك الا من افنى وجوده في وجود الحق ومن لم يفعل ذلك تأخر
 مشاهدته الى يوم لانساب بينهم فاذا رد الحق اتساب العالم اليه كان العالم
 بذاته وجميع صفاته وافعاله عين الحق باعتبار الاحدية الذاتية (اين المتقون
 اى الذين اتخذوا الله وقاية) لانفسهم باسناد ذواتهم وصفاتهم وافعالهم كلها
 الى الحق (فكان الحق ظاهراً اى عين صورهم الظاهرة) فتحققوا بقوله
 تعالى اليوم اضع سبكم بفنائهم في الله وبفنائهم به (وهو) افرد الضمير باعتبار
 قوله (اعظم الناس واحقه واقواه عند الجميع) اى عند جميع اهل الله لوصولهم
 نهاية الامر فكان قولهم ان الحق عين الصور الظاهرة صادقاً لشهودهم
 ان اتساب العالم كله الى الحق (وقد يكون المتق من جعل نفسه وقاية للحق
 بصورته) اى بسبب كون البعد صورة الحق اى بسبب اسناد البعد صورة
 الحق الى نفسه وانما كان الحق صورة المتق (اذ هوية الحق) عين (قوى البعد
 كما قال كنت سمع وبصره فسمى البعد حينئذ) اى حين كون المتق (وقد
 يكون المتق من جعل نفسه وقاية للحق بصورة اذ هوية الحق قوى البعد
 فجعل مسمى البعد وقاية لمسمى الحق) فثبت هذا المتق الفعل لنفسه وقاية
 لربه في المذام اذ حينئذ يكون البعد صورة الحق واما المتقون الذين اتخذوا الله
 وقاية فحينئذ مسمى الحق وقاية لمسمى البعد وهى اسناد البعد جميع احواله

الى الحق (على الشهود) متعلق بقوله وقاية لسمى الحقاى هذه الوقاية سواء كانت وقاية للحق او وقاية للعبد كانت على الشهود لاعلى التقايد (حتى يتميز العالم من غير العالم) فى مقام التقوى بسبب المشاهدة فمن جعل نفسه وقاية للحق من غير الشهود فليس بعالم بنفسام التقوى ولم يكن من المتيقن وكذلك من اتخذ الله وقاية بلا مشاهدة امس من اهل العلم ولا من اهل النبوى فالعالم من كان علمه بالمشاهدة فمن لم يكن علمه بالمشاهدة والنوق فليس بعالم فيز الله تعالى بين العالم وغير العالم بقوله (قل هل يستوى الذين يعلمون) الحق بالشهود (والذين لا يعلمون) بدونه ففى الحق العلم عن لا يعلمون بالمشاهدة ويدل على ذلك قوله تعالى (انما تذكر) اى ما يعلم الحق (الاولو الالباب) فمن لم يكن من اولى الالباب لم يكن عالما فاورد هذه الآية دليلا على ان المراد من فعله قل هل يستوى الذين يعلمون هم العالمون بالمشاهدة (وهم) اى اولو الالباب (الناظرون فى اب الشئ الذى هو المطلوب من الشئ) و اب الشئ وجهه جهة حقيقة فمن نظر فى هذه الجهة يشاهد الحق فيها فهو العالم (فما سبق) اى ما تقدم فى رتب العلم بالله (مقصر) وهو الذى يطلب تحويل العلم بنفس العقل وهو مسمى باهل النظر (مجداً) وهو اهل النفسنة والثناء له الذين جاهدوا فينا انهدينهم سنانا فهم يطعمون اب الشئ و اعنونه على ما هو عليه فلا مذام من حيث الاب فالمتقون هم الذين اخسأوا وقاية من حيث اللب لا من حيث الصورة فان صورة الاشياء كلها حدوث والحدوث كله مذام في حق الحق لا ينسب الى الله تعالى عند اهل الله وكذلك كل ما ينسب الى كسب العبد لا ينسب من هذا الوجه الى الحق ولما بين الفرق بين المقصر والمجد فى العلم اراد أن بين المرق بينهما فى العمل به لـه (كذلك لايمانل اجير) وهو الذى يعمل للنجاة عن النار والدخول فى الجنة (عبداً) وهو الذى لازم باب سيده بمقتضى او امره من غير طاب الاخر من عبادته فكم بينهما فالمراد أن اهل الظاهر لا يصل الى درجة اهل الله لافى العلم ولا فى العمل

فقد علمت مما ذكر أن الحق قد يكون وقايةً للعبد والعبد قد يكون وقايةً للحق (وإذا كان الحق وقايةً للعبد بوجه) أي من حيث كونه الحق ظاهر العبد هذا ناظر إلى قوله ابن المتقون (والعبد وقايةً للحق بوجه) أي من حيث كونه العبد ظاهر الحق فقد حصل في تلك المسئلة خمسة أوجه كلها صحيحة لكنها يفضل بعضها على بعض فشرع في تفصيلها بمجزاء الشرط وهو قوله (فقل في الكون) أي في حق الكون (ما شئت أن شئت قات هو) أي الكون (الحق) باعتبار وقاية الكون للحق (وان شئت قلت هو) أي الكون (الحق) باعتبار وقاية الحق للكون (وان شئت قلت هو الحق الخلق) بالجمع بينهما (وان شئت قات لاحق) أي الكون لاحق (من كل وجه ولا خاق من كل وجه) فصدق سابع إيجاب الكل فلا يصدق أصلاً في الكون إيجاب الكل لافي الحقيقة ولا في الخلقية (وان شئت قات بالحيرة في ذلك) أي في حق الكون فن قال بالحيرة لم يصدر منه حكم في حق الكون فإذا قلت بهذه المقامات (فقد بانت) أي ظهرت (المطالب بتعيينك المراتب) وكل ذلك تحديد الحق (ولولا التحديد) أي ولولم يقع التحديد في نفس الأمر (ما أخبرت الرسل بتحول الحق في الصور) وهو ما جاء في الخبر الصحيح أن الله تجلى للخلق يوم القيمة في صورة منكورة فيقول أنا ربكم الأعلى فيقولون نعوذ بالله منك فيتجلى في صورة عقائدهم فيسجدون له (ولا وصفته) أي ولا وصفت الرسل الحق (بخلق الصور عن نفسه) أي لم يقولوا أن الله تجلى يوم القيمة خالياً عن الصور بل قالوا أن الله تجلى في الصور والصور كلها محدودة فالخلق المتجلى في المحدود محدود فكان الحق هو الظاهر في كل صورة فحينئذ (شعر* فلا تنظر العين) في الحقيقة (الآية*) لكنه لا يعلم من احتجب بالصور (ولا يقع الحكم الأعلى*) باعتبار الأحدية (فحقن له) عيده وهو رنا (وبه) أي وجودنا وقيامنا بالحق (و) قابونا (في يديه*) يقلبنا كيف يشاء وهو إشارة للحديث قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن يقابها كيف يشاء أو في يديه مجبورون

يتصرف كيف يشاء (وفي كل حال) من الاحوال الحسنة او السيئة (قائلا)
 حاضرون (لديه) فهو معنا انما كنا (ولهذا) اى لاجل ظهور الحق في كل صورة
 (ينكر ويعرف ويبره ويوصف) على حسب مراتب الناس فانما تنظر العين
 الا اليه صار النظر مختلفة في رؤية الحق بان كان بعضه فوق بعض (فمن رأى الحق
 منه) اى من الحق (فيه) اى في الحق (بعينه) اى بعين الحق (فذلك العارف)
 لكون الناظر والنظر والنظور منه والمتطور فيه والمتطور اليه كلها حق في نظره
 (ومن رأى الحق منه) اى من الحق (فيه) اى في الحق (بعين نفسه فذلك
 غير العارف) لعدم علمه ان الحق لا يرى بعين غيره (ومن لم ير الحق منه)
 اى من الحق (ولا فيه) اى لا في الحق (وانتظر أن يراه بعين نفسه فذلك الجاهل)
 لعدم رؤيته الحق اصلا بخلاف غير العارف فانه عارف من حيث انه يرى الحق
 من الحق في الحق وغير عارف من حيث انه يرى بعين نفسه لا بعين الحق فتنظر
 في هذا المقام ثاب مراتب عارف وغير عارف وجاهل لذلك قال (وبالجملة
 فلا بد لكل شخص من عقيدة في ربه) اى في حق ربه (وارجع) الى باب الخفض
 (بها) اى مع تلك العقيدة (اليه) اى الى ربه (وارجع) الى باب
 ذلك الشخص ربه (فيها) اى في تلك العقيدة (فانما قيل لا اله الا الله
 (فيها) اى في صورة عقيدة (عرفه وانكره) ان قيل لا اله الا الله (اى
 في صورة غير صورة عقيدة) انكره (اى الحق) وانه دونه مراتب الادب
 عليه (اى على الحق (في نفس الامر وهم عند نفسه) انه (انه هو)
 معه (فاذا كان الامر في حق المحسوب كذلك) فلا يمتد منه (فتمسك
 (آلهما الا بما جعل) اى تصور المعتقد ذلك الآله (في نفسه) اى في ذهنه
 فاعتقد كون الحق على تلك الصورة ونفاه عما عداها حتى يثبت (ذالآله) حاصل
 (في الاعتقادات بالحق) اى اسباب جعل المعتقد فاذا راوا الحق يوم القيمة
 (فا) اى فليس (راوا) اى المعتقدون (الا) عين (نفوسهم) راوا (اى) اى الذي
 (جعلوا فيها) اى في انفسهم فما راوا الحق (فانظر مراتب الناس في العلم بالله)

قوله (هو) راجع الى المراتب افرد باعتبار العلم بالله (عين مراتبهم في الرؤية يوم القيمة) هذا هو حال المستقين الذين حصروا الحق في صورة اعتقاداتهم وقد حذر السالكين عن ذلك مع بيان مقام اهل الشهود بقوله (وقد اعلمتكم بالسبب الموجب) وهو حصر الحق في صورة الاعتقاد (لذلك) اي تجلي الحق يوم القيمة فما تجلي الحق لاحد يوم القيمة الا على حسب اعتقاده في الدنيا في العلم بالله بقيد او اطلاق (فايك ان تنقيد) في الدنيا (بقيد) اي باعتقاد (مخصوص وتكفر) الحق (بما سواه) اي بما سوى ذلك الاعتقاد حتى لا تكفر يوم القيمة اذا تجلى لك في غير ذلك الاعتقاد (فيفوتك خير كثير) اي علم كثير نافع في الدنيا ودرجة عالية في العقبى (بل يفوتك العلم بالامر على ما هو عليه) ان الحق لا ينحصر في عقد دون عقد (فيكن في نفسك هوى لصور اعتقادات) بفتح القاف (كماها فان الاله تبارك وتعالى اوسع واعظم من ان يحصره عقد دون عقد فانه يقول فايها تولوا فتم وجه الله وما ذكرنا من اين) الا (وذاكران) اي في الاين المذكور (وجه الله ووجه النسي حقيقته فبه) الحق (بهذا) القول وهو قوله انما تولوا فتم وجه الله (قلوب العارفين انما تشبههم العوارض في الحياة لدنيا عن استحضار الحق (مثل هذا) الاستحضار وهو كون توجه الحق في كل اينة فلا يغفل قلوب العارفين عن الحق في كل حال فلهذا اتنبه غاية من الله اهم حتى يكونوا مع مشاهدة الحق في جميع الاحوال التي امرص عليهم في الحياة الدنيا فلا يقبضوا مع غفلة (فانه لا يدري العبد في اي نفس يقبض فقد يقبض في وقت غفلة) فيستحق ان عبد من الله انبعد والاهانة (فلا يستوى مع من قبض على حضور) فانه يستحق القربة والكرامة (نعم ان العهد الكامل مع الله بهذا) اي بكون الحق في كل جهة (يلزم) اي يجب عليه اتقياد الامر الحق (في الصورة الظاهرة والحال المنقيدة) اي للمبد الكامل وهي الصلاة (اتوجه) فاعل يلزم اي ملتبساً (بالصلاة) الى شمس

المسجد الحرام ويستند أن الله في قبلته حال سلامته وهي (أى القبلة) بعض
مراتب وجه الحق من انما تولوا فتحه وجه الله فشطرت المسجد الحرام منها
أى بعض من تلك المراتب (ففيه) أى فى المسجد الحرام كان (وجه الله ولكن
لا تقل هو) أى الحق (هنا) أى فى المسجد الحرام (فقط بل قبله عند ما ذكرت)
أى عند ادراك الحق (والزم الادب فى الاستقبال سطر المسجد الحرام والزم
الادب فى عدم حصر الوجه فى تلك الآية الخاصة بل هى) أى بل الآية
الخاصة (من جملة آيات ما) أى الذى (تولى متول إليها) أى الى تلك الآيات
(فقد بان) أى فقد ظهر (لك عن الله) أى فقد عرفت بما أخبر الحق به عن
نفسه (أنه) أى الحق كان (فى آياته كل وجه ومائمه) أى وليس فى عقل كل
واحد من افراد الانسان فى حق الحق من الآيات (الا اعتقادات فالكمل)
أى فكل واحد من صاحب الاعتقادات (مصيب) فى اعتقاده الحق فى نفس
الامر - سواء طابق ذلك الاعتقاد بالسرع أو لم يطابق لانه إذا لم يطابق
بالسرع لا ينفع (وكل مصيب مأجور) بحسب اعتقاده فكان جبر من اعتقد
الحق على ما يخالف السرع من الكفار التلذذات الروحانية لمشاهدة ربه
مخلداً فى النار (وكل مأجور سعيد وكل سعيد مرضى عند ربه) وقد علمت
معنى السعادة والرضاء فى نفس اسمعيل عليه السلام (وان شئ) أى وان حذب
ذلك السعيد بالعذاب الخالص (زماً طويلاً) (فى الدار الآخرة) فكان
المؤمنون سعداء خالصين من الشقاء لذلك أدخلوا الجنة الكفاة الشقاء
لذلك أبقوا فى النار وكذلك فى الرضاء (فقد مرض وتألم اهل العناية مع سلمنا)
سعداء ممتازين من (انهم سعداء اهل حق) قوله (فى الحياة الدنيا) منطوق بتألم
(فمن عباد الله من تدر كهم تلك الآلام فى الحياة الأخرى فى دار تسمى جهنم)
فكما لا ينفى الألم السعادة فى الحياة الدنيا كذلك لا ينفى فى الحياة الأخرى
فكما ان اهل الحق إذا تألموا فى الحياة الدنيا فهم على لذة فى ذلك الألم بمشاهدة
ربهم فلا يشغلهم الألم عن ربهم فان الألم أين من الآيات والاین لا يشغل

العارفين عن استحضار الحق كذلك اهل النار في الحياة الاخرى وان كانوا يتألمون فهم على لذة روحانية ومشاهدة ربهم لانهم عارفون فيها فلا يحتاجون بالآلم عن الحق فلا ينافي الآلام راحتهم وقد اورد دليلاً على ذلك كلام اهل الله بقوله (ومع هذا لا يقطع احد من اهل العلم الذين كشفوا الامر على ما هو عليه انه لا يكون لهم في تلك الدار نعيم خاص بهم اما بقصد آلم سكانها يجدونه فارفع عنهم فيكون نعيمهم راحتهم عن وجدان ذلك الآلم او يكون نعيم مستقل زائد) على فقد المم مناسب لحالهم (كنعيم اهل الجنان في الجنان) قوله (والله اعلم) يدل على توقف المص في هذه المسئلة اقول ان لهذا الكلام مبني وتحقيقاً امامنا فهو ان رحمة الله متوعة بلاشك رحمة خالصة من شوب الآلم كما في الجنة ورحمة ممتزجة بالآلم كما في الانبياء فان منهم من يدركهم الآلم في الدنيا وهم في لذة وراحة في ذلك الآلم بل الآلم عين الرحمة في حقهم فهم يحسون الراحة مع حسهم الآلم اذ لا ينفك نعم الله منهم في اى حال كانوا ولا ينبغي لاحد أن ينكر اجتماع الآلم واللذة في طبعهم الشرففة فلما سبقت رحمته غضبه لا يكون العذاب ابدأً الا ممتزجاً ذرحمة الله بالنسبة اليه عامة في حق كل شئ والعذاب قد عرض باستحقاق عين الممكن بالخالفه او بحكمة اخرى فلزم الامتزاج من ذلك فلا ينافي الآلم ظهور اثر الرحمة وهو وجدان الراحة في بعض المزاج هذا هو معنى الكلام واما تحقيقه فهو أن قوله وسعت رحمتي كل شئ عام في حق كل شئ وكذلك سبقت رحمتي غضى عام والنصوص الواردة في حق الكفار كلها بحسب اجتماعها وانفرادها لا تدل قطعية الا على حرمانهم ابدأً عن رحمة خالصة وهي نعيم الجنان يعنى لا يخرجون عن النار ابدأً ولا يدخلون الجنة واما دلالة النصوص على انهم لا يدخلون عن العذاب ابدأً على معنى لا يرفع العذاب اصلاً لا ينافي كلامهم فان قولهم يجوز أن يكون لهم في دار جهنم بعد التعذيب الى ما شاء الله نعيم مابين نعيم الجنان هو بعينه نعيم ممتزج بالعذاب لان النعيم الخاص في الدار الآخرة عندهم محص بنعيم الجنان لا يوجد في غيره فلا يدخلون عن العذاب

اصلا على ذلك التقدير غاية يحسون الراحة ويجدون اللذة بعد المدة المديدة
ويجمعون اللذة والالام لظهور الرحمة التي سبقت في حقهم بقدر نصيبهم
فيحسولها في الالم لكسب الاستعداد الى وجدان الحسن فان العذاب متووع
فجاز أن يجمع نوع من العذاب بنوع من الرحمة ويؤيد ما قاناه تقدير
اليساوى في قوله تعالى فلو جعل قوله (لا يذوقون فيها برداً ولا شراباً الاحيما
وغساقاً) حالاً من المستكن في لا بين او نصب احكاماً لا يذوقون احتمال ان باشوا
فيها احكاماً غير ذاتيين الاحيما وغساقاً ثم يبدلون جنساً آخر من العذاب
فلا تقطع النصوص الواردة في حقهم الرحمة مكلفتها بالنظر الى نفسها من غير
اقتزان بالاجماع فظهر أن كلامهم ادل على بقاء العذاب للكفار من النصوص
والاجماع لانهم لما قسموا الرحمة الى الخاصة عن الالم والمترجة مع الالم
وحصروا الخاصة في النار الآخرة الى نعيم الجنان تعين ما تابوا لهم من
الراحة على الاحتمال ومجرد الجواز لا على تحقيق الوقوع لا يكون
ابداً الا رحمة ممتزة بالالم فلا يخلو عن العذاب قطعاً ولا يخفف عنهم
العذاب بتقابل اسبابه اذ مآل الخفيف الى ارتفاع العذاب وذا بنافى
الرحمة الممتزة لهم ولا هم ينظرون بنظر الرحمة التي في دار الجنان فان
هذه الرحمة ليست بنظر الرحمة في حقهم بل هي سبقت في حقهم مركوزة
في جبلتهم ومكنونة في بطونهم ظهرت في وقتها لوجود شرائط ظهورها وهي
من مقتضيات طبعهم تحصل لهم لا تحصل بنظر الله لهم لذلك لا يرفع بظهورها
العذاب ولو كانت تلك الرحمة بنظر الله تعالى لا رقع عذابهم فلا يخصص
بالنصوص الواردة في تأييد العذاب في حق الكفار قوله وسنت رحمتي كل شيء
وبقى على عمومته بحسب نصيب كل شيء منها ولا تسقط بها عموم الرحمة
في حق الكفار الا في نوع واحد من انواعه وهو نعيم الجنان فرحة الله تعالى
تم الاشياء كلها بالناس الا لى حتى العذاب اذ العذاب وجود والوجود من
رحمة الله تعالى بل الحق ايضاً بمعنى اتصال الرحمة فيه كان رحماً فشيئاً لا كشيء
والله على كل شيء قدير بل كشيء والله بكل شيء عليم ورحمة الله تعالى واسعة

ونور من الله تصل الى عباده على حسب استحقاقهم ولا يطفى نور الله شيء في حق شيء والله متم نوره بل نقول ان الله قد تجلى في الجنة لقلوب عباده من اهل الله بمظمة جلاله وكبريائه فيشاهدون قدرة الله على اهلاكهم واهلاك الجنة لا مكان الهلاك في نفسه وان كان وعد الله حقاً وهو النصوص الواردة في عدم هلاكهم وهلاك الجنة لكن لا ينفي ما قلناه من ان الله تعالى على كل شيء قدير من الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين يزيد خوفهم من الله بعد البشارة بالجنة بالنص الا لم يخلو من هذه ناشئة من كمال يقينهم بالنص في حقهم فيقومون في خشية الله تعالى بسبب هذا العلم الحاصل من التجلي انما يخشى الله من عباده العلماء والخشية توجب الخوف والخوف نوع من الألم من كونهم في الراحة الكلية فيجمعون الألم المعنوي الجزئي والراحة الصورية الكلية في دار التعميم والنصوص لا تقطع في حقهم الا الألم الصوري لا الألم المعنوي قال الشيخ في كلمة عزيرية العلم بسر القدر يعطى الراحة الكلية للعالم به ويعطى العذاب الاليم ايضاً للعالم به فهو يعطى التقيضين تم كلامه وقد ظهر سر القدر في اليوم الآخر لكل احد فيعطى التقيضين في ذلك اليوم ايضاً والانسان لكونه مظهر الاسماء الالهية المتقابلة لا يزال جامعاً للتقيضين الألم والراحة بحسب المقامات وبحسب الظهور والبطون فالأهل الجنة في غاية الحقاء والبطون بظهور الراحة الكلية كما ان راحة أهل النار في غاية الحقاء والبطون بظهور العذاب الاليم فلا يصح في التحقيق سلب الألم والتم عن الانسان من كل الوجوه لعموم الجمعية في نشأته الدنيوية والاخرية والمقصود اثبات عدم انقطاع اثر الاسماء المتقابلة واحكامها عن وجود الانسان وقد نازعني بعض العلماء في ذلك بقوله تعالى (كما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها) وما علوا ان كلاً لعموم الفعل لا لدوام بؤته فثبت قطع الرحمة بالكلية في حقهم الا بالاجماع ومالهم نص في ذلك الا انه لما دل النصوص على حرمانهم ابداً عن الرحمة العظمى والجليل القدر عند الله والنعمة العظمى والناقة الكبرى وهي نعيم الجنان فلا رحمة عندهم في الدار الآخرة اصلاً غير

كلام الشيخ الشارح يدل على ان الصنف توقف في حق فرعون لانهما هو المشهور وعند الناس ان الصنف ذهب الى ايمان فرعون والشارح عام بحاله وجهه الله تعالى

ذلك وكل ما عدا ذلك عذاب محض غير الاعراف وما جاز عند اهل الفناء من الرحمة الممتزجة بالعذاب ليس بشيء من الرحمة عندهم على انه من اى شيء صرغم ان الاجماع وقع على نفي ما جاز عند اهل الله لا بد من البيان فجاز وقوع الاجماع على ما دل عليه النصوص بدون سب كل غاية انهم لم يتعرضوا لجوازه ولا عدم جوازه فجاز أن يدخل تحت الاجماع وان لا يدخل بل التفويض والتوقف في ذلك اولى وانسب من اهل الفناء الى الاجماع لان حكمهم على حسب علمهم ولا يتعاق علمهم بما في العذاب بدون نص حتى تعاق حكمهم بالنفي او الاثبات الى ما في لب العذاب اذ كل نص عندهم لا يدل الا على بقاء ظاهر العذاب ولا يلزم منه الدلالة على ما في العذاب فلا حكم لهم في باطن العذاب اسلا بحسب النصوص وان قائم اجتماعهم على ذلك برأيهم او بالنص هات البرهان على ذلك من الثقل او العقل فلا يتوهم ان هذا المعنى تكلم منهم من عند انفسهم بل اخذوا الرحمة عن بعض النصوص وهو قوله سبقت رحمتي غضبي ورحمتي وسعت كل شيء وغير ذلك من النصوص الدالة على سمول الرحمة واخذوا عن بعض النصوص بقاء العذاب عليهم فجزوا والرحمة الممتزجة من العذاب ابقاء حكم النصوص اذ لا يترك حكم الله من غير ضرورة ولا ضرورة ههنا وعاملا بقوله تعالى اعطى كل ذي حق حقه فمنهاية علم العلماء بالله في مثل ذلك التوقف وتفويض الامر كما توقف الشيخ صاحب الكتاب رضى الله عنه في حق فرعون وفوض امره الى الله وقال ثم انا نقول بعد ذلك والامر فيه الى الله لما استقر في نفوس عامة الخلق الى شقائه فراعى الشيخ جانب الاجماع لان الاجماع كما كان حجة عند اهل الظاهر كذلك حجة لاهل الله سواء كان بالنص او بدونه فاذا عرفت هذا فاعلم ان اهل الله الذين انكشف لهم اسرار النصوص والآلية في مثل هذه المسائل اذا نظروا الى النصوص بسطون ويرجون رحمة الله واذا نظروا الى الاجماع خافوا عقاب الله هكذا حالهم الى آخر عمرهم فليعلم هذا يعطى الحيرة والتوقف وتفويض الامر الى الله وهو مقام الاعراف وعلى الاعراف رجال فهم ثابتون في هذا المقام الا على والاشرف فكان ثبوتهم بين هذه

(النصوص)

النصوص والاجماع وهو عين ما ذهب اليه جميع الملل الاسلامية من انه المؤمن بين الخوف والرجاء فلا يكذبون النصوص ولا الاجماع بل يصدقون ويجمعون بينهما كيف فان قوله لا يقطع ان يكون لهم نعيم مابين لا يدل الاعلى احتمال الوقوع لاعلى تحقق الوقوع والرجاء يتحقق بمجرد احتمال وقوع الوعد فليس في كلامهم في هذه المسئلة دلالة على تحقق وقوع الرحمة ولو عمتجة بل على جواز الوقوع فكما ان المؤمن في حالة الرجاء لا يكذب النصوص الواردة في الوعيد وفي حالة الخوف لا يكذب النصوص الواردة في الوعد وكذلك اهل الفناء فاستلنا هذه الاوهى عين ذلك ولا نحمل عليه اى على الشيخ مالا نحمل عبارته بل كل ما قوله من مدلولات كلامه ومقصوده وليس مقصوده من اراد هذه المسئلة الاتحقيق دلالة النصوص في هذا الباب فان اكثر الناس لا يعلمون مثل ما علمه فثبت قطع الرحمة عنده بالكلية الا بالاجماع واما النصوص فلا تدل الاعلى قطع نوع من الرحمة وهو نعيم الجنان فقد رفع الحجاب بذلك التحقيق عن وجوه المعاني لاهل الانصاف وهذا التطبيق والتوجيه على مراده مما لم يهتده احد من قبلى والله الهادى الى صراط مستقيم وما ذلك الكتاب الا كرامة منه لذلك رد البعض وقبل البعض وذلك من خصائص المجزة والكرامة شعبة منها الا ان منهم من رده لغير اهل واجازه لاهله فله وجه ظاهر مطابق للواقع ومنهم من رده وبالغ في رده بالابطال والاحراق فله وجه صحيح ايضاً فان الفتوى لا يكون عن جهل لانه هو الحكم على ما ينتهى اليه علم المفتى من الحق والباطل فان الحكم في حق الشيء بالحق او الباطل تابع بعلم المفتى لاعلى ما كان عليه نفس ذلك الشيء في الواقع فلا يكلف الا بالجهد على قدر طاقته البشرية بحيث لا يكون مقصراً في جهده في حكم شيء كالمصلى المتحرى نحو القبلة ولا يكلف بالاطلاع على حقيقة الامر فان ذلك ليس في وسع كل احد فكان مثاباً ومأجوراً بمعمل ما يجب عليه من حفظ التريمة المطهرة ولا يتعلق به لسان الذم شرعاً وحقيقة بل هذا عند اهل الله بل عند صاحب الكتاب اكل الناس

في مقام الشروع لظهور غاية الشروع بكماله منه فكان الاحراق في حق الكتاب
وان كان ظنا اولي من ان لا بطناع ويعمل به فاستحق بذلك عند اهل التحقيق
لسان المدح فلا ينبغي للسالكين ان يغفلوا السوء بالعلماء في مثل ذلك فان ظهور
هذه الانفصال منهم لا يكون الا عن كمال انهم في مرتبتهم اقتضت صدور ذلك
لا عن نقصهم فمن ظن السوء منا فليس ذلك الا عن جهالة وقصوره في طريق
التصوف ايها المحب اسمع من لسان الفقير فائدة جديدة جارية وهي انه لما قال الله
تعالى (للملائكة اني جاعل في الارض خليفة قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها
ويسفك الدماء) اقتضت هذه المنازعة الى علة آدم فارت في وجوده فكان آدم
حاملا لها فخرجت من ذريته ثلاثة طوائف خليفة عن الحق والملائكة وما وهم
الانبياء والمرسلون وخليفة عن الحق وهم اوابياء الله ومن كان في طريقهم
وخليفة عن الملائكة فقام الاولياء العفة والستر والنزلة الى جهة الكمال بافضل
الحق بآدم ولا يسطرون الى جهة القصور بل كل شيء تام ينظرهم اعلمهم ان الله
تعالى قبل آدم واوحى ولم رد قول الملائكة في حقه مع علمه بعميان آدم
ولم ينظر الى قصورهم بل نظر الى جهة كماله وقبل من كل شيء ثم
اوجدهم وقال في حوائجهم (اني اعلم ما لا تعلمون) يعني ان ما قسم في حبه صدق
لكنه اني اعلم منه غير ذلك من الكمال ولو علم ما اعلم لم سارع فلما علم
الملائكة ما علم الله بتمام الاسماء ارتفع نزاعهم فقالوا (لا علم الا لما علمنا) فهذا
هو مقام اهل الله خلافة عن الحق واما خليفة الملائكة فهم علماء الشريعة
واتمة الدين فان مراد الملائكة بقوله (اتجعل فيها) بتقديس الحق وتزويده عما
لا يابق بجانب عزه من الفساد وسفك الدماء وغير ذلك من المناهي الشرعية
لذلك قالوا (نحن نسمع بحمدك وتقدسك) يعني لا يابق محضرتك الا التسبيح
والتقديس فقامهم الله في مقام التقديس مقام الملائكة فسبحوا وقد سوا الحق
بحسب علمهم عن كل ما يليق به تسبيحهم وتقديسهم وان لم يعلموا مرتبتهم فاذا
علموا ما علم اهل الله ارتفع نزاعهم اعلمهم علما وراء علمهم الذي انكروه قبل
ذلك لحصرهم العلم على علمهم فاكان نزاعهم في التحقيق الا لطالب العلم عن

اهله وان كانوا لا يشعرون بذلك فالنزاع ينشأ من عدم علمهم بحقيقة العلم
فاذا علموا سلخوا كالملائكة عند علمهم من آدم بما علم الله منه كما ان الملائكة ليس
مرادهم المنازعة مع الحق بل طلب العلم بحكمة الخلافة مع التقديس جناب
الحق فاذا كان العلماء خائفة الملائكة وجب تعظيمهم كالملائكة بل هم احق بالتعظيم
من الملائكة فهم البشر الملك والملك ملك وحده فانهم حجة واضحة لله تعالى
في الارض طاعة الحكم لجميع الناس وليس كذلك اهل الحق فانهم حجة
مخصوصة اطاعة مخصوصة وكل بينهما الا فتعظموهم على اى حال كانوا
من الاقرار والانكار فان انكارهم بعض افعال الفقراء واقوالهم واحوالهم
عين تزنيهم الحق وقديسهم عما لا يابق به اقتضت غيرة الحق بحسب
مقامهم صدورهم منهم فتعظيمهم تعظيم الحق والملائكة وتعظيم الانبياء فانهم
كأنبياء نبي اسرائيل وورثة الانبياء فهم حملوا على ظهورهم مالا تحمله السموات
والارض وما قدر احد حق قدرهم الا من علم الله من لدنه علما فلا يصح
المعارضة والمنازعة معهم في شئ قالوا يجب علينا فيما اشكل عاينهم من كلام
اهل الفناء التطبيق الشرعى فان علم اهل الله المسمى بالعلم الباطن من مدلولات
مادل على العلم المسمى بالعلم الظاهر والاول عين الثانى بالذات فهو مستفاد
من وجوه الشرع لكن لا يفهمه كل احد بل يفهم من تنور عقله بالنور
الا لهي فن ذهب الى انه مغاير بالذات لا يمكن التطبيق الشرعى بحيث يسلم
ويقبل عند الشرع بحسن القبول فقد اخطأ

﴿ فص حكمة فتوحية في كلمة صالحة ﴾

(فص حكمة فتوحية) اى خلاصة العلوم المنسوبة الى الفتوح مودعة (في كلمة
صالحة) اى في روح هذا النبي افتح حصول شئ عن النشئ الذي لم يتوقع
حصوله عن ذلك الشئ كاتاة صالح عليه السلام فان الحيل لم يتوقع خروج
الائة منه فقد افتح فخرج منه الائة مجزة له عليه السلام ولكون صالح عليه السلام

مظهر الاسم الفتح اقبح له الحيل وخرجت منه الناقة اورد الحكمة
الفتوح في كلمة صالحة وبين الفتوح الغيبية فيها فقال (من الآيات) خبر (آيات
الركائب*) مبتدأ وضافة الآيات الى الركائب اضافة عام الى خاص من وجه
الركائب جمع ركيبة اى ومن جملة المجزات الدالة على صدق الانباء هجرات
الركائب كالبراق لحمد والناقة لصالح عليهما السلام فكل آيات ليست
بركائب وكذا كل الركائب ليست بآيات وان كان المراد بالركائب هنا نفس
الآيات وهى البراق والناقة لكنه صرح بالضافة من حيث مقارنتهما بمحسب
المفهوم بالعموم والخصوص من وجه (وذلك) اى كون الركائب من الآيات
(لاحتلاف في المذهب) اى بان كان بعضها ذاهبا الى الحق وبعضها الى برارى
علم الظلمات والركائب قابلة للذهاب الى كل منهما موصلة لاراكب الى مقصوده
من حق او غيره وهى جمع مذهب وهو الطريق فكما ان المراكب الممورية
يركب البعض عايبها ويقطع بها المنازل لاوصول الى مراداته النفسانية مما
لايرضى الله عنه والبعض الآخر لاوصول الى امرالله كذلك الركائب
الحقيقية وهى سورة النفس الحيوانية التى هى مراكب النفوس الناطقة
فان بعض النفوس يركب عليها لتحصيل الكمالات الآتية ويستخدمها
فى طريق الحق بامرالحق وارادته لا بارادة انفسهم فيحصل لهم العلم من عندالله
ويعلم به الاشياء على ما هى عليه والبعض الآخر يستعملها بارادة انفسهم
على مقتضى عقولهم ويستخدمها فى ترتيب المقدمات المعلومة لاوصول
الى المجهولات وبين هذين الملتفتين بقوله (فنهى) اى واذا كان المذهب
مختلفا فمن عبادالله (قائمون بها) اى اقاموا مراكبها وهى سورة النفوس
الحيوانية فى طريق الحق وطاعته (بحق) اى بامرحق لا بامر انفسهم (ومنهم
قائمون بها) اى بتلك المراكب (السباب) اى يحارى علم الاجسام التى
تأهوا فيها ولم يخرجوا عنها (فاما القائمون فاهل عين) وشهودهم الواصولون
حقيقة العلم والمخلصون عن ظلمات الجهل وهم اهل الكشف واليقين

(وأما القاطعون هم الجنايب *) أى البعداء عن معرفة الحق وإذا استدلوا
 بنظرهم الفكرى من الأثر إلى المؤثر لكنهم محجوبون عن حقيقة العلم وهم
 أهل النظر والاستدلال حذف الغاء من فهم لضرورة الشعر (وكل منهم)
 أى وكل واحد من القاطعين والقاطعين (يأتيه منه *) أى من الحق (فتوح غيوبه)
 أى غيوب الحق (من كل جانب *) أى من جانب ربهم الخاص فيكون لكل
 واحد منهم جانب خاص يأتيه غيوبه من الحق من جانبه لا من جانب آخر فكان
 كل فى قوله من كل جانب تصرف إلى روحاني وجسماني * ولما كانت الفتوح حاصلة
 من مفاتيح الغيب التى هى سبب الإيجاد وكان وجود العالم من الفتوح الغيبية
 شرع فى بيان الأمر الإيجادى وكيفيته بقوله (أعلم) ولما كان هذه المسئلة
 من المسائل الغامضة طاب من الله للسالكين التوفيق فقال (وفقك الله ان الأمر)
 الإيجادى (مبنى فى نفسه على الفردية ولها) خبر (التايث) مبتدأ قدم الخبر لاختصاص
 التايث بالفردية (فهى) أى الفردية حاصلة (من التايث فصاعداً) كالهيئة
 والسبعة وغيرها (فالثلاثة أول الأفراد وعن هذه الحضرة الآلهية) أى الحضرة
 الفردية الأولية وهى الفردية الثانية التى سذكرها تفصيلاً (وجد العالم فقال
 تعالى) أى فالدليل على أن وجود العالم عن الحضرة الفردية الآلهية قوله تعالى
 (انما قولنا) أى امرنا (لشيء إذا اردناه) أى إذا اردنا وجوده فى الخارج
 (ان نقول له) أى ان نحاطب له بقولنا (كن فيكون) ذلك الشيء بلامهلة وتراخ
 عن قولنا كن (فهذه) الفردية الثانية (ذات ذات ارادة وقول فلولاهذه الذات)
 وهى ذات الحق (واراندها) أى وارانده الذات (وهى) أى الارادة (نسبة
 التوجه) أى توجه الذات (بالتخصيص لتكوين امر ما ثم لولا قوله عندهذا
 التوجه كن لذلك الشيء ما كان ذلك الشيء) أى لولم يكن هذه الثلاثة لم يكن ذلك
 الشيء * ولما بين الفردية التى من جهة العلة شرع فى بيان الفردية التى من جهة المعلول
 فقال (ثم ظهرت الفردية الثانية ايضاً فى ذلك الشيء) الكائن (وبها صح) أى وبسبب
 الفردية الظاهرة (من جهته) أى من جهة ذلك الشيء (صح تكوينه) أى صح أن

يجمل ذلك الشيء مكوناً (و) صح (انصافه) اى انصاف ذلك الشيء المأمور بقول
 كن (بالوجود وهو) اى فردية الشيء ذكر الضمير باعتبار الشيء (شيئته وسماعه
 وامثاله امره) مكونه بالايحاد فقابل ثلثة) التى من طرف الحلول (ثلثة) التى من
 طرف العلة (ذاته) اى ذات ذلك الشيء (الثابتة فى حال عدمها فى موازنة) اى
 مقابلة (ذات موجودها وسماعه فى موازنة ارادة موجوده وقه له بالامثال
 لما امره) موجوده (بهم التكوين) بيان لما (فى موازنة قوله كن فكان هو) اى
 فوجد ذلك الشيء بهاتين الفرديتين الثلاثيتين (فنسب) الحق (التكوين اليه)
 اى الى الشيء الممكن فى قوله كن فيكون (فلولا انه فى قونه التكوين من نفسه)
 اى فلولم يكن التكوين حاصلًا بالفيض الاقدس فى قوة نفس ذلك الشيء (عند
 هذا القول) وهو قول كن (ما تكون) ويوجد ذلك الشيء عند سماع ذلك
 القول من الله تعالى فاذا كان الامر كذلك (فما اوجد هذا الشيء بعد ان لم يكن
 عند الامر بالتكوين الانفسه) فلا ينسب الاتحاد الا الى نفس ذلك الشيء نعم
 ينسب الى الحق لكونه امراً بالتكوين فكان اسناد الاتحاد الى الحق مجازاً
 وفى المد حقيقة (فثبت الحق تعالى ان التكوين لشيء نفسه) بمرئيه تأكيد
 لشيء (لالحق والذى للحق فيه) اى فى التكوين (امره) اى امر الحق لانه
 بكن (خاصة وكذا) اى وكذا خاره عن نفسه فى قوله تعالى انما قوامنا الحق (اخبر
 عن نفسه فى قوله انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له ان فبدهن فاسب
 التكوين) بالنص الا لم ي (نفس الشيء) اى الى نفس الشيء (عن امر الله)
 متعلق بنسب فالحق امر بالتكوين والعبد فاعله (وهو الصادق فى قوله وهذا)
 اى كون التكوين صفة لنفس الشيء لالحق (هو المفعول فى نفس الامر) اى
 لا استحالة فيه عند العقل فلا يحتاج النصوص الواردة فى حقه الى التأويل
 ولا يوضح هذا الامر المعقول اورد مثلاً فى الخارج فقال (كما يقول الامير الذى
 يخاف فلا يصح) مبدان للمفعول (لعبده قم فيقوم العبد امتثالاً لامر سيده
 فليس للسيد فى قيام هذا العبد سوى امره له بالقيام والقيام من قبل العبد

لامن فعل السيد) فكان التكوين من فعل العبد المأمور بكن لامن فعل الحق
وانما كان هذا هو الامر المعقول في نفسه اذ يجوز أن الله اعطى لذلك الشيء
وجوداً مغايراً لهذا الوجود وبه سمع كلام الحق وامثل امره كما في ذرية آدم
عليه السلام حين قال ألسنت ربكم فسمعوا كلامه وامتلوا امره وقالوا بلى من
قيل هذا الوجود (فقام اصل التكوين على التثنية اى) حصل (من التثنية
من الجانبين من جانب الحق ومن جانب الخلق) ولما بين كيفية اليجاد
في الاعيان شرع في بيان اليجاد في المعاني لكونها من الفروع فقال
(ثم سري ذلك) التثنية (في إيجاد المعاني) وهي التثنية (بالادلة) يتعاقب بإيجاد
(فلا بد من الدليل) اى في الدليل (ان يكون مركباً من ثلثة) موضوع النتيجة
ومحولها والحد الاوسط وهي اجزاء مادية له (على نظام مخصوص) متعاق
بمركبا وهو جزئى سورى له (وشرط مخصوص) وهو ان يكون الصغرى موجبة
والكبرى كلية في الشكل الاول (وحيث) اى حين تحقق هذه المذكورات في الدليل
(ينج) الدليل (من ذلك) اى من اجل تركبه من ثلثة على نظام مخصوص وشرط
مخصوص (وهو) اى النظام المخصوص او تركب الدليل من ثلثة (ان يركب التناظر
دليله من مقدمتين كل مقدمة) اى كل واحد منها (نحوى) اى تشتمل (على مفردين)
موضوع ومحمول (فيكون اربعة واحد من هذه الاربعة يتكرر في المقدمتين
ليربط احدهما بالآخرى) ولايضاح هذا الامر المعقول ذكر مثلاً في
الامور العينية بقوله (كالنكاح) فان النكاح قائم على ثلثة اركان زوج وزوجة
وولى عاقد والشهود شروط (فيكون) اى فيوجد (فيه ثلثة لاغير لتكرار
الواحد فيهما فيكون) اى فيوجد (المطلوب اذا وقع هذا الترتيب على هذا
الوجه المخصوص وهو) اى الوجه المخصوص (ربط احدى المقدمتين
بالآخرى بتكرار ذلك الواحد المفرد) على صفة اسم الماعل اى الواحد
الذى يحمل الدليل بتكراره فردا (الذى به) اى بسبب ذلك الفرد (صح التثنية)
اى كان الدليل ثلاثة (والشرط المخصوص) هو (ان يكون الحكم) اى

المحكوم به في النتيجة (اعم من العلة) كقولنا الانسان حيوان وكل حيوان جسم
فالجسم هو المحكوم به واعم من العلة وهو الحيوان (او مساوياها) كقولنا الانسان
حيوان وكل حيوان حساس فالانسان حساس والحساس هو المحكوم به ومساو
للعلة وهو الحيوان (وحيث) اى وحين تحقق الشرط المخصوص (يصدق)
اى ينتج القياس نتيجة صادقة (وان لم يكن كذلك) اما بانتفاء النظم والشرط معاً
او بانتفاء احدهما (فانه) اى الشان (ينتج) الدليل (نتيجة غير صادقة وهذا)
اى كون الدليل متجهاً نتيجة غير صادقة (موجود في العالم) عالم الشهادة (مثل
اضافة الافعال الى العبد معرفة عن نسبتها الى الله) وهذا تعريض للتعزلي
ومن تابعهم فانهم قالوا العبد خالق لافعاله (او اضافة التكوين الذى نحن بسدده
الى الله مطلقاً) من غير مدخل للعبد فيه هذا تعريض لبعض اهل النظر من
اهل السنة فانه قالوا التكوين سفة لله (والحق ما اضافته الا الى النسيء الذى
قبله كن) فلا ينتج قياس الفريقين الا نتيجة غير صادقة اذ افعال العباد منسوبة
الى الله من وجهه والى العبد من وجهه وكذا التكوين منسوب الى الله من وجهه
وهو الامر والى العبد من وجهه وهو التكوين فاضافة التكوين الى الله مطلقاً
غير صادقة وكذا اضافة الافعال الى العبد مطلقاً غير صادقة ولما بين حقيقة
القياس الصحيح واحواله اورد مثلاً لزيادة الانكشاف (ومثاله) اى مثال الداليل
المنتجة نتيجة صادقة (اذا اردنا ان ندل ان وجود العالم عن سبب فقوى كل حادث
فله سبب فعنى الحادث والسبب ثم نقول في المقدمة الاخرى والعالم حادث
فتكرر الحادث في المقدمتين والثالث قولنا العالم فاتج ان العالم له سبب) وهو نتيجة
صادقة لكون الدليل على نظام مخصوص وشرط مخصوص (فظهر في النتيجة
ما ذكر في المقدمة الواحدة وهو السبب) وهو قوله فله سبب (فالوجه الخاص)
وهو قوله على نظام مخصوص (هو تكرار الحادث والشرط الخاص هو
عموم العلة لان العلة في وجود الحادث السبب) في قوله فله سبب (وهو) اى
السبب (عام في حدوث العالم من الله اعني) بقولى وهو عام (الحكم) اى المحكوم به

وهو فله سبب (فتحكم على كل حادث ان له سبباً سواء كان ذلك السبب مساوياً للحكم) اى للمحكوم عليه وهو كل حادث كما اذا اردنا بالحادث معنى تاماً فى الحدوث الذاتى والزمانى فحينئذ يساوى المحكوم به وهو فله سبب للمحكوم عليه وهو كل حادث (او يكون الحكم) اى المحكوم به (اعم منه) اى من المحكوم عليه كما اذا اردنا بالحادث حدوثاً زمانياً فحينئذ يكون محمول الكبرى وهو فله سبب اعم من موضوعه وهو كل حادث فايما كان (فيدخل) المحكوم عليه (تحت حكمه) اى تحت حكم المحكوم به (فتصدق النتيجة) وهو ان العالم له سبب (فهذا) اى ايجاد المعانى (ايضاً) اى كايجاد الاعيان قام على التثليث فهذا مبتدأ خبره محذوف للعلم به وهو قام على التثليث (قد ظهر) لك بالبيان (حكم التثليث فى ايجاد المعانى التى تقتص) اى تكتسب (بالادلة) فاذا كان اصل التكوين مطابقاً عيناً كان او معنى التثليث (فاصل الكون) الذى حصل من التكوين (التثليث ولهذا) اى ولاجل كون اصل الكون التثليث (كانت حكمة صالح عليه السلام التى اظهرها الله قوله فى تأخير اخذ قومه) متعلق بكانت (ثلثة ايام) منصوب بالتأخير (وعداً غير مكتوب) خبر كانت (فاتم) هذا التثليث وهو ثلثة ايام (صدقاً) اى نتيجة صادقة (وهى) اى النتيجة الصادقة (الصيحة التى اهلكهم الله بها) اى بهذه الصيحة كما اخبر الله عن هلاكهم بقوله (فاصبحوا فى دارهم جائعين) اى هالكين (قال يوم من الثلثة اصفرت وجوه القوم وفى الثانى احمرت وفى الثالث اسودت فلما كملت الثلثة صح الاستعداد) بالنتيجة وهى الهلاك (فظهر كون) اى وجود (الفساد فيهم) بالتثليث (فسمى ذلك الظهور) اى الوجود (هلاكاً) لخروجهم عن الوجود والشهادى ودخولهم فى الوجود البرزخى فهو كون فى الحقيقة لاهلاكه فقام اصل الكون فى ذلك ايضاً على التثليث (فكان اصفرار وجوه الاشقياء فى موازنة) اى فى مقابلة (اصفرار وجوه السعداء فى قوله تعالى وجوه يومئذ مسفرة من السفور

وهو الظهور كما كان الاصفرار في اول يوم ظهور علامة الشقاء في قوم صالح
عائده السلام ثم جاء في موازنة الاحرار القائم بهم قوله تعالى في السعداء ضاحكة
فان الضحك من الاسباب المولدة لاجرار الوجوه فهي في السعداء اجرار
الوجوات ثم جمل في موازنة تغيير بشرة الاشقياء بالسواد قوله تعالى
مستبشرة (والمقصود قام دخول السعداء في الجنة وهو الكون على الثابت
الحاصل في بشرتهم من علامة السعادة وقام دخول الاشقياء في النار
وهو الكون على التليث الحاصل في بشرتهم من علامة الشقاء (وهو) اى
الوجه المستبشر (ما) اى الذى (اثر السرور في بشرتهم) اى في بشرة
السعداء (كما اثر السواد في بشرة الاشقياء ولهذا) اى ولاجل التأثير الحاصل
في بشرة الفريقين (قال تعالى في) حق (الفريقين بالبشرى اى بقول لهم
قولا يؤثر في بشرتهم) اى يؤثر هذا القول في بشرة كل من الفريقين (فعدل)
العبد (بها) اى بسبب هذه البشرى (الى لون لم يكن البشرة تنصف به)
اى بهذا اللون (قبل هذا) اللون (فقال في حق السعداء بشرهم ربهم رحمة
منه ورضوان وقال في حق الاشقياء فبشرهم بمذاب الم فآثر في بشرة كل
طائفة ما حصل في نفوسهم من اثر هذا الكلام فما ظهر مما يهيم في نلواهم
الاحكام ما استقر في بواطنهم من المفهوم) من مفهوم الكلام (فما اثر فيهم
سواهم) بل اثر فيهم انفسهم (كما لم يكن التكوين الا منهم فلهذا المجبة البالغة)
فما ظلمهم الله ولكن كانوا انفسهم يظلمون باستحقاقهم بما لا يلائم غرضهم
(فن فهم هذه الحكمة وقررها في نفسه وجعلها مشهودة له اراح نفسه
من التعاقب بغيره وعلم انه لا يؤتى عليه بخير ولا بشر الا منه واعنى بالخير ما يوافق
غرضه ولا يلائم طبعه ومزاجه واعنى بالشر ما لا يوافق غرضه ولا يلائم طبعه
ولا مزاجه ويقم صاحب هذا الشهود قوله (معاذير الموجودات كلها) مفعول
يقيم قوله (عنهم) اى عن الموجودات يتعلق بيقم (وان) وصل (لم يتندروا
ويعلم) صاحب هذا الشهود (انه منه) اى من نفسه يتعلق بقوله (كان كل

ما هو فيه) اى فى نفسه (كما ذكرناه أولاً فى ان العلم تابع للملوم فيقول لنفسه
(اذا جاءه ما لا يوافق غرضه) قوله (يدرك اوكتا) اى كسبتا (وفوك قح) مقول
القول وهو مثل مشهور (والله يقول الحق وهو يهتدى السبيل)

﴿ فص حكمة قلبية فى كلمة شعبية ﴾

(فص حكمة قلبية) اى العلوم المنسوبة الى تقلبات الحق فى الصور مودعة (فى كلمة
شعبية) اى فى روح هذا النبي صلى الله عليه وسلم (اعلم ان القلب اعنى قلب
العارف بالله) لان قاب غيره ليس قلباً واسعاً فلا يتغير عند اهل التحقيق
(هو) صادر (من رحمة الله تعالى وهو اوسع منها فانه وسع الحق جل جلاله)
كما قال ما وسعنى ارضى ولا سماءى ووسعنى قلب عبدى المؤمن التقي التقي
(ورحمته لاتسع) اذ لا يقال بلسان العموم انه مرحوم و (هذا) اى عدم كون
الرحمة واسعة للحق (لسان عموم من باب الاشارة فان الحق راحم ليس
بمرحوم فلا حكم للرحمة فيه) عندهم (واما الاشارة من لسان الخصوص
فان الحق وصف نفسه (بلسان نبيه (بالنفس) بفتح الفاء وهو قوله عليه السلام
(انى لا جد نفس الرحمن من قبل الين) (وهو) مأخوذ (من التنفيس وان الاسماء
الالهية) بحسب الاحدية (عين المسمى) اى عين ذات الحق (وليس ذلك
المسمى الا هو) اى عين الحق فلم يكن الاسماء كلها الا عين الحق (وانيها طالبة
ما) اى الذى (تعطيه) اى تعطى الاسماء الالهية للحق (من الحقائق) بيان لما
(وليست الحقائق التى تطلبها الاسماء) من الحق تعالى (الا العالم) فاذا كان
الامر كذلك (فالالوهية) وهى اسم لمرتبة جامعة لاسماء الذات والصفات
والافعال كلها (تطلب المألوه) وهو اسم للعالم من حيث الوجود فكان العالم
من حيث المألوهية مظهراً لذات الحق مع جميع لوازمه من الصفات والافعال
اذ وجود العالم طارضى لذاته وماهية فكان مظهراً لذات الحق مع جميع
لوازمه من الصفات والافعال (والربوبية) وهو اسم للحضرة الجامعة
لاسماء الصفات والافعال فقط (تطلب المربوب) وهى اسم للعالم

من حيث الوجود مع الصفات التي تلحقه بعد الوجود فكان العالم
 من حيث الصفة الربوبية مظهراً لاسم الصفات وهو الرب وقد اشار الى
 اتحادهما من بعد قوله (قول ما والا) اي وان لم تطلب الالهية المألوه والربوبية
 المربوب لا يكون شئ من المألوه والمربوب وجوداً فاذ لم يكن شئ منهما موجوداً
 لا يتحقق بشئ من الالهية والربوبية فاذا كان تحقق الالهية والربوبية
 لكونهما من الامور الانشائية كالآلوه والنبوة موقوفاً على وجود المساء
 والمربوب (فلا عين) اي فلا تحقق (لها) للالهية او الربوبية (الابه) اي
 بالمألوه او المربوب او بالعالم (وجوداً او تقديرأ) اي سواء كان العالم موجوداً
 بالفعل او مقدر الوجود (والحق من حيث ذاته غنى عن العالمين والربوبية ما)
 اي ليس (لها هذا الحكم) اي حكم التقى عن العالمين وكذلك الالهية
 (فبق الامر) اي الشأن الآمى (بين ما نطلبه الربوبية وبين ما تستحقه الذات
 من التقى عن العالم وليست الربوبية على الحقيقة والانساف الاعين هذه الذات)
 وان كانت غيرها من وجه فكانت الذات مستحقة بالتقى عن العالم من حيث
 الاحدية ومستحقة بالافتقار اليه من حيث الربوبية (فلما تارض الامر) الآلهى
 (بحكم النسب) اي بحكم الاسماء باقتضاء بعضها لطفاً وبمعناها قهراً (ورد في الخبر
 ما وصف الحق به نفسه) قوله (من الشفقة على عباده) بيان لما وهو قوله تعالى
 (والله رؤوف بالعباد) اذ ربوبيته يتحقق بهم فكانت الربوبية اول صفة تطلب
 من الله وجود العالم ثم الاسماء الالهية (قول ما) اي فاول شئ (نفس) الحق
 (عن الربوبية) لانها اول شئ تطلب وجود العالم فتفرض عنها اول دفعاً
 للكرب فتشبه بنفس الانسان لان المتفلس ما تنفس الا لازالة الكرب فكان
 المتفلس مرحوماً لوجده ان الراحة بالنفس فكان الحق مرحوماً بنفسه وهو ايجاد
 العالم تشبيهاً لتحقيقاً فاول مبتدأ وخبره عن الربوبية (بنفسه) يتعاقب بنفس
 اي نفس بسبب نفسه (المنسوب الى الرحمن بايجاد العالم) اي هذا النفس الذي
 نفس به الحق عن الربوبية منسوب الى الرحمن بسبب ايجاد الحق العالم قوله

(بإيجاده) يتعلق بنفس (الذي تطلبه الربوبية عن الله بحقيقتها) أى بحسب اقتضاها الذاتي كما أن استغناء الحق بحسب ذاته وحقيقته كذلك طلب الربوبية بحسب حقيقتها فلما نفس الحق عنها ظهر آثارها فزال الكرب عنها بظهور آثارها بنى لولم يظهر آثارها لتجد الكرب فاطهر الله آثارها لئلا تجد الكرب المحال في حق تعالى واسمائه (وجميع) يجوز أن يعطف على الربوبية المجردة أى نفس عن الربوبية وعن جميع (الاسماء الالهية) ويجوز أن يعطف على الربوبية المرفوعة أى وتطلبه جميع الاسماء الالهية وكلاهما حسن لكن يدل على أن المراد هو الوجه الاول قوله في الفص الميسوى العالم ظهر في نفس الرحمان الذي نفس الله به عن الاسماء الالهية (ثبت من هذا الوجه) وهو اعتباره من حيث الاسماء والصفات (أن رحمته وسمت كل شيء) اسماً كان او عيناً (فوسعت الحق) لانه عين الاسماء من وجه فكان الحق مرحوماً من حيث الاسماء وليس مرحوماً بحسب الذات ثبت بلسان الخصوص أن الحق كان راحماً ورحوماً بهذا الوجه فعلى لسان الخصوص (فهى) أى الرحمة (أوسع من القلب) لتحولها القلب والحق من حيث اسمائه والقلب لا يسع نفسه (او مساوية له في السعة) باعتبار أن القلب يسع نفسه من حيث الإحاطة العملية (هذا مضى) أى تم الكلام في القلب والرحمة وسعتهما (ثم ليعلم أن الحق تعالى كما ثبت في الخبر الصحيح يتحول في الصور عند التجلي) لاهل الخضر في يوم القيمة (و) لتعلم (أن الحق) تعالى (إذا وسعه القلب لا يسعه) أى لا يسع القلب (معه) أى مع الحق (غيره) أى غير الحق (من المخلوقات) بيان لغير الحق (فكانه يملأه) أى فكان الحق يملأ القلب (ومعنى هذا) القول (أنه) أى القلب (إذا نظر الى الحق عند تجليه له لا يمكن) للقلب (معه) أى مع نظره الى الحق (أن ينظر) معه (الى غيره) لفسوبة الغير عن نظره بسبب نظره الى الحق عند تجلي الحق فلا يمنع ذلك التجلي وجود الغير مع الحق في القلب وانما يمنع نظره الى الغير فكانت القبرية مسلوقة في نظره

لظهور الحق له في كل شيء فانظر الى شيء الا والحق يظهر له وفي الحقيقة
لا يسع نظر القاب اذا نظر الى الحق مع الحق غير الحق (وقاب العارف من
السعة كما) اي مثل الذي (قال ابو يزيد البسطامي لو أن العرش وما حواه)
اي مع ما اشتمل عليه (مائة الف مرة) اي بحيث لا يمتد ولا يحصى
الا الله (في زاوية من زوايا قاب العارف ما احس به) لان القاب يسع
تجليات غير متناهية والعرش وما حواه على اي وجه يفرض يكون متناهي
والقاب الواسع بتجليات غير متناهية غير متناه فكيف ينس انتاهي
الوجود في زاويته لكون نظر ذلك العارف الى الحق لا الى الغير
(وقال الجيد في هذا المعنى) اي في معنى ما قال ابو يزيد (ان المحدث
اذا قرن بالقديم) اي اذا تجلى القديم للمحدث (لم يبق له اثر) من الوجود
لفساد وجود الحادث عند تجلي الذات القديمة له السنة الغدسة وهذا التجلي
لا يكون الا القاب واسع للقديم (وقاب واسع القديم كيف يحسن الحديث) قوله
(موجودا) حال من المحدث (واذا كان الحق يتوحد تجليه للقاب في السور)
كما تحول في الصورة عند التجلي في الخبر النسخ (فبالضرورة يسع القاب ان يتوحد
الصورة التي يقع فيها التجلي الالهي) فيتبع القاب في السعة والانيق بهذا التجلي
وانما نسع وافترق بها (لانه) اي الشان (لا يفضل من القاب معنى عن صورة
ما يقع فيها التجلي) حتى يسع والقاب غيرها معها فيسمعها ففترق غيرها وانما
لا يفضل (لان القاب من العارف او الانسان الكامل بمنزلة محمول في الحاتم من الحاتم
لا يفضل شيء) عن محل فص الحاتم (بل يكون) المل (على قدره) اي على
مقدار النص (وشكله من الاستدارة ان كان الفص مستديرا او من التربع
والتسديس والتعنين وغير ذلك من الاشكال ان كان الفص مربعا او مسدسا
او مثلثا او ما كان من الاشكال فان محله من الحاتم يكون مثله) اي مثل الفص
(لا غير) وفي تشبيه الانسان الكامل حافظة الحاتم اشارة الى ان الوجود دوري
اي ابتداء من الله واليه ينتهي وفي تشبيه القاب محل الفص اشارة الى ان المقصود

من الانسان القلب لكونه محلاً للتجليات الالهية فالتجليات الواقعة فيه بمنزلة
 النقوش الواقعة في فص الحاتم قم المقصود وهو القلب كاتم المقصود من الحاتم
 وهو الفص وهذا بالنسبة الى الفيض الاقدس واما بالنسبة الى الفيض المقدس
 فالامر بالعكس لذلك قال (وهذا) اى ما اشرنا اليه من ان القلب يكون على قدر
 تجلئ الحق (عكس ما تشير اليه الطائفة من ان الحق يتجلئ على قدر استعداد
 العبد وهذا) اى ما اشار اليه الطائفة (ليس كذلك) اى ليس مثل ما اشرنا
 اليه (فان العبد يظهر للحق على قدر الصورة التى يتجلئ له) اى للعبد (فيها)
 اى فى تلك الصورة (الحق) حينئذ يتبع التجلئ للتجلئ له فهذا بالنسبة الى
الفيض المقدس فالمراد بقوله وهكذا عكس ما تشير الى اعلام منه باختصاص
 اظهار هذا المعنى بنفسه رضى الله عنه فكان هذا القول منه متضمناً لدعوى
 التفرد فان هذا المعنى مع كونه واجب البيان لكونه من اعظم مسائل الفن وهى
 مسائل التجليات الالهية لم يظهر من احد غيره فاستحق بدعوى التفرد ليوازى
 هذا المعنى وهو العكس العين فى الاهتمام بلا تفرقة مع انهم لم يبينوا ذلك
 (وتحرير هذه امثلة) اى مسئلة تجلئ الحق للقلب (ان الله تجلئ تجلئ غيب
 وتجلئ شهادة فن تجلئ الغيب يعطى الاستعداد الذى يكون عليه القلب) فيكون
 على قدر ذلك التجلئ (وهو) اى التجلئ الغيبى (التجلئ الذاتى الذى هو الغيب
 حقيقة) فلا يزال هذا التجلئ عن الغيب ابداً فكان هذا التجلئ من الاسم الباطن
 والفيض الاقدس الذى يكون المتجلئ له على حسب التجلئ (وهو) اى التجلئ
 الذاتى الغيبى (الهوية التى يستحقها بقوله عن نفسه) قوله (هو) راجع الى الحق
 ذاعل يستحقها اى يستحق الحق تلك الهوية عن ذاته اذا استحق الحق هذا
 التجلئ لذاته (فلا يزال هو) اى ذلك التجلئ (له) اى للحق (دائماً ابداً) فلا يظهر
 الحق فى هذا التجلئ للعبد بل يظهر العبد للحق بصورة هذا التجلئ فلم ير العبد
 فى التجلئ الذاتى الغيبى الحق بل يراه فى التجلئ الشهودى الذى يترتب على التجلئ
 الاستعدادى واليه اشار بقوله (فاذا حصل له اعنى للقلب هذا الاستعداد)

الحاصل من التجلي الغيبي (تجلي له) أى تجلي الحق للقلب على قدر ذلك الاستعداد (تجلي الشهودى فى الشهادة) وهذا التجلي من الاسم الظاهر والفيض المقدس الذى يكون التجلي على حسب المتجلي له وهو ما اشارت اليه العطاية من ان الحق تجلى على قدر استعداد العبد (فرآه) أى رأى القلب الحق فى صورة ذلك التجلي (فظهر) الحق للقلب (بصورة ما تجلى) الحق (له) أى للقلب (كما ذكرناه فهو ما الى اعطاء) أى القلب والامد (الاستعداد) من التجلي الغيبي فيكون القلب مستعدا بالتجلي الشهودى (بقوله) أى بدليل قوله تعالى (اعطى كل شئ خلقه) اشارة الى اعطاء الاستعداد (ثم هدى) اشارة الى التجلي الشهودى (ثم رفع الحجاب) بسبب التجلي الشهودى (بينه وبين عبده فرآه) أى العبد الحق (فى صورة معتقده فهو) أى الحق المارئى له (عين اعتقاده) اذ هو المتجلي له بصورة اعتقاده فارآه الإله فاذ كان الحق عين اعتقاد العبد (فلا يشهد القلب) فى الحقيقة بعين البصيرة (ولا يشهد العين) الحسنة (ابدا الاسورة معتقده فى) مرآة (الحق) فلا يشهد الحق بل يشهد الحق الاعتقادى وهو صورة نفسه فى الحقيقة (فالخلق الذى فى المعتقده) اسم مفعول (هو الذى وسع القلب صورته وهو) أى الحق الذى معه المناب صورة (هو الذى تجلى له) أى للقلب بحسب اعتقاده (فبحرفه) أى فيعرف القلب الحق لكون التجلى على حسب ظنه كما قال (انا عند ظن عبدي) فاذا تجلى على خلاف اعتقاده فلا يعرفه بل ينكره (فلا ترى العين) عند التجلى فى الآخرة (الا الحق الاعتقادى) أى الحق النابت فى اعتقاده لا غير (ولا خفاء فى تنوع الاعتقادات) بحسب الأشخاص الانسانية ولا خفاء فى تنوع النجايات بحسب الاعتقادات فمنهم من قيد الحق ومنهم من اطاعه (فمن قيده) أى من قيد الحق وحصره فى صورة اعتقاده كاحجاب القول (انكره) اذ تجلى له (فى غير ما قيده واقر به فبما قيده به اذ تجلى) له فيما قيده فهو منكر فى صورة غير صورة اعتقاده ومقر فى صورة هى عين صورة اعتقاده

(ومن أطلقه) أى أطلق الحق (عن التقييد لم ينكره وأقره) فى كل صورة
 (يقول) أى يتنوع ويتجلى له (فيها) كاحجاب القلوب من الكمل والعارفين
 (ويعطيه) أى ويعطى الحق (من نفسه) أى من عند نفسه (قدر) أى عظمة
 (صورة) ما تجلى له فيها الى ما لا يتناهى (فيعظم الحق فى صورة غير متناهية
 ولا يحصر التعظيم فى صورة غير صورة ويعرفه فى كل صورة ويعبده فيها
 (فان صورة التجلى ما) أى ليس (لها نهاية) حتى (يقف) التجلى له (عندها)
 أى عند تلك الصورة فكما ان التجلى من الله ماله نهاية (وكذلك العلم بالله ما)
 أى ليس (له غاية فى العارفين) حتى (يقف) العارف (عندها) اذ العلم يتبع التجلى
 قوله (بل هو العارف) ضمير الشأن قوله (فى كل زمان) متعلق بقوله (يطالب الزيادة)
 أى من الله (من العلم به رب زدنى علماً رب زدنى علماً) فالامر
 الا ائمه لا يتناهى من الطرفين (وهو التجلى من طرف الحق والعلم من طرف
 العارف فلما تكلم فى مقام الكثرة واحوالها رجع الى مقام الوحدة واحوالها
 فقال (هذا المذكور) اذا قات الامر حق وخلق (اى اذا نظرت امتيازهما
 وجمعت بين التشبيه والتنزيه فقد اثبت الحق والخلق (واذا نظرت فى قوله
 تعالى كنت رجله التى يسى بها ويده التى يبطش بها ولسانه الذى يتكلم به
 الى غير ذلك من القوى ومحالها) اى المحل (الذى هى الاعضاء لم تفرق)
 بين الحق والخلق (فقلت الامر) اى الموجود (حق كله) هذا ان كان الوجود
 للحق والابدمر آله (او خلق كله) هذا ان كان الوجود للعبد والحق مرآة له فلما
 ذكر هذا التفصيل اشار الى المقام الاعلى مقام الكمل بقوله (فهو حق بنسبة)
 اى بوجه (وخلق بنسبة) فلا يحجب العارف بالنظر الى احدهما عن الآخر
 بل جمع بينهما بنظر واحد (والعين) القابلة لهذه الاعتبار المختلفة (واحدة)
 فى ذاته لا يعتمد قبول الاعتبار الكثيرة فاذا كان العين وهى حقيقة الوجود
 واحدة (فحين صورة ما تجلى) اى صورة التجلى (عين صورة ما قبل ذلك التجلى
 فهو) اى الحق (التجلى) بوجه والتجلى له بوجه وان اختلف الاحكام فى التجلى

(والمجلى له فانظر ما احجب امر الله من حيث هويته) فانه واحد في حد ذاته لا تعدد ولا كثرة فيه لانه غنى عن العالمين من هذا الوجه (ومن حيث نسبته الى العالم في حقائق اسمائه الحسنى) فانه متكرر بهذا الوجه فلا ينافى وحدة ذاته فانه واحد بالذات كثير بالاسماء فاذا كانت العين واحدة في الامور المتكررة (* ثم * فن ثمة) اى في الوجود اوفى العالم استفهام لاولى العقول (ومائمه *) استفهام لغير ذوى العقول (وعين ثمة) اى في ذوى العقول (هو) اى العين الذى في ذوى العقول (ثمة *) اى عين العين الذى في غير ذوى العقول . معناه اخبر وفي عين العقلاء وغير العقلاء اى شئها في الوجود والحال ان العين الذى في العقلاء هو العين الذى في غير العقلاء فليس في الوجود الا هو لا غير والذى ظهر في صورة العقلاء في مرتبة هو الذى ظهر في صورة غير العقلاء في مرتبة اخرى فاذا كان كذلك (فن قدمه) اى الذى عم العين الى الافراد المخصوصة (خصه *) اى خص ذلك العين لا غير اذ العام يقتضى خاصاً ليشمله (ومن) قد (خصه) اى جملة خاصات تحت مام (عمه *) ذلك العين الذى جملة خاصا اذ الخاص يقتضى العام ايضاً لكونهما من الامور المتعاقبة التى لا يدرك احدهما بدون الآخر فالعين واحدة ظهرت في مرتبة بصورة المموم واخرى بصورة المخصوص فالفتاخر عائدة الى العين باعتبار الوجود او باعتبار الحق (فاما) اى فليس (عين سوى عين * فنور عينه ظلمة *) مع ان النور متضاد للظلمة اذ لا تضاد في الاشياء من حيث الوجود والحقيقة فان التضاد يقتضى الغير ولا غير بهذا الوجه فلا تضاد (فن يفضل عن هذا *) المقام مقام الوحدة (يبعد في نفسه) اى في قلبه (نعمة *) بضم النين المجمة اى الظلمة وهى حجاب الكثرة (ولا يعرف ما قانا *) من ان العين واحدة في حد ذاته وكثيرة بالاسماء والصفات (سوى عد له همة *) اى الذى لا يقنع بظواهر العلوم التى تحصل بنظر العقل بل يطلب العلم الذى يحصل عن كشف آلهى وهو صاحب قلب كما قال تعالى في القرآن المجيد

(ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب) فان كلام الشيخ بتحقيق معنى القرآن
 ففي ذلك ايضاً لذكرى لمن كان له قلب وانما احتص الذكرى لمن كان له قلب
 (لتقلبه) اي لتقلب القلب (في انواع الصور والصفات) فيعلم ان الحق
 هو المتجلى في كل صورة ويعبد فيها فيدرك الامر على ما هو عليه ولا يحصره
 في وصف دون وصف بل يعم جميع انواع الصفات كما هو الامر في نفسه
 كذلك فالمراد بالذكرى مشاهدة العين الواحدة في صور كثيرة او التذكر
 مانسيه من مشاهدة الحق بسبب ظهوره في هذه النشأة العنصرية فهذه
المشاهدة لا تكون الا لمن له قلب (ولم يقل الحق لمن كان له عقل فان العقل
 قيد فيحصر الامر في نعت واحد والحقيقة تأتي الحصر في نفس الامر)
 فلا يعلم ذوا العقول الامر على ما هو عليه في نفسه (فاهو) اي ليس القرآن
 (ذكرى لمن كان له عقل) فان القرآن انزل لبيان ما هو الامر عليه في نفسه
 والعقل لا يوصل اليه بنظره الفكري (وهم) اي من كان له عقل (اصحاب
 الاعتقادات) الجزئية (الذين يكفر بعضهم بعضاً ويلعن بعضهم بعضاً)
 لحصرهم الحق في صورة اعتقادهم الخاص وفيهم عن غيره من الاعتقادات
 بخلاف اصحاب القلوب فانهم لا يكفر احداً الا بلسان الترع لا بلسان
 الحقيقة فلا منازعة عذر اصحاب القلوب في شيء وانما النزاع والخالفة بين
 اصحاب الاعتقادات (فما لهم من ناصرين) اي ليس لاصحاب الاعتقادات
 عند عجزهم نصرة من آلههم (فان آله المتقدمين) اي ليس (له حكم
 في آله المتقدمين الاخر) حتى ينصر احده المتقدم فان النصرة دفع المكارة
 الواسلة له عن يد المتقدم الاخر فاذا لم يكن الا آله المتقدم حكم آله المتقدم
 الاخر لم يكن له حكم في معتقد ذلك الا آله فلم يكن لا آله المتقدم نصرة لمعتده
 ولا يفيد طلب النصرة من آلهه عند المكارة لان الحق منزّه عن ذلك
 الاعتقاد فهو ليس بطالب النصرة عن الحق بل طالب عما طابق صورة
 اعتقاده فلا تأثير له اصلاً فلا يدفع المضرة عن عبده ولا ينصره (فصاحب

(الاعتقاد يذب) أى يدفع (عنه أى عن الأمر الذى اعتقده فى آلهه) أى اعتقد أن ذلك الأمر آلهه يدفع عنه ما يخالفه فى اعتقاده كاصحاب النظر فان بعضهم يدفع عن الآله الذى فى اعتقاده ما أثبت له البعض مما يخالف اعتقاده (وينصره وذلك الذى فى اعتقاده لا ينصره) فكان صاحب الاعتقاد آلهه لا آلهه وهو لا يشعر بذلك (وهذا الاعتقاد) أى اعتقاد اصحاب العقول من اهل النسخ (مقبول عند الله) لانتقادهم السرعة واستفادتهم هذا الاعتقاد منه لانه ليس فى وسع كل احد أن يشاهد الحق على اطلاقه حتى كاف بهذا الاعتقاد لا يكلف الله نفساً الا وسعها والمراد بإيراد هذا الكلام بيان مراتب الناس فى العلم بالله لا قبح اعتقاد ارباب العقول من اهل النسخ (ولهذا) أى ولاجل ان آلهه المعتقد لا ينصره عند التجاؤ (لا يكون له) أى لا آلهه المعتقد اثر فى اعتقاد المنازع له ولا المنازع ماله نصرة من آلهه الذى فى اعتقاده فالهم من ناصرين) من آلههم الذى فى اعتقادهم عند اصابة المكروه واما آلههم فى نفس الامر وهو الآلهه الحقيقى لا الاعتقادى فهو ينصرهم ويدفع عنهم المكروه (ففى الحق النصرة عن آلهه) اصحاب الاعتقادات على افراد كل معتقد على حدته (بقوله فالهم من ناصرين أى لا ينصره كل واحد من المعتقدين لمقتديه والحال ان كل واحد من المعتقدين ينصر آلهه وهذه الآية وان كانت فى حق الكفار لكنّها اشارة الى احوال اصحاب الاعتقادات يعنى كما ان الكفار لا ينصر لهم آلههم الذى فى اعتقادهم فى رفع العذاب عنهم فى الآخرة كذلك آلهه المعتقد لا ينصره فى الدنيا فى دفع المكروه عنه (والمنصور) الثابت بالنص الالهى وهو أن تنصروا الله (المجموع) أى الحضرة الجامعة الاسماوية لا المنفردة (والناصر) الثابت بالاص وهو ينصركم الله (المجموع) أى تلك الحضرة يعنى ان تنصروا انه فى مظهر ينصركم الله فى مظهر فهذه الحضرة الجامعة ناصر ومنصور فى المظاهر وهو رب الارباب رب اصحاب القلوب

ففى الحق النصرة عن الارباب المتفرقة التى فى اعتقادات اصحاب العقول
واثبت النصرة للاسم الجامع لاسم الله الذى فى قلوب العارفين كما قال
ما وسعنى ارضى ولا سحائى ووسعنى قلب عبدى المؤمن التقي التقي
فظهر أن اهل الحجاب لا ينصرون الله بل ينصرون ما فى اعتقادهم تعالى
عن ذلك علواً كبيراً ولا يأتون ما امر الله بهم من النصرة وهم لا يشعرون
بذلك (فالحق عند العارف هو المعروف الذى لا ينكر فاهل المعروف فى الدنيا
فهم) الذين صرفوا الحق فى الدنيا فى صور تجلياته (هم اهل المعروف فى الآخرة)
اذا تحول فى الصور عند التجلى فلا ينكرونه فيها (فلهذا) اى فلاجل كون
اهل المعروف فى الدنيا هم اهل المعروف فى الآخرة (قال) ان فى ذلك
لذكرى (لمن كان له قلب) فان من لم يكن اهل القلب لم يكن اهل المعروف
بخلاف اهل العقل فانه لا يتقلب فى الصور فلم يعلم قلب الحق فى الصور فينكر
الحق اذا تجلى وظهر له على خلاف اعتقاده (فعلم) القلب (قلب الحق
فى الصور بتقاييه) اى بتقليب نفسه (فى الاشكال فن نفسه عرف نفسه) اى
فن علم قلب نفسه فى الصور عرف قلب ذات الحق فى الصور والضمير
فى نفسه الثانى يجوز أن يرجع الى الحق والى العارف الثانى اظهر* فلما اتم الكلام
فى هذا المقام فى مراتب الكثرة سرع فى بيان الوحدة بقوله (ولست نفسه
بغير) اى ولست نفس العارف مغايرة (لهوية الحق) من حيث الوجود
والاحدية (ولاشئ من الكون) اى من الموجودات ايضا (مما هو كائن
ويكون بغير الهوية الحق بل هو) اى الموجود (عين الهوية) الالهية (فهو)
اى الحق (العارف والعالم والمقرّ فى هذه الصورة) اى فى صورة زيد او عمرو
مثلا (وهو الذى لا عارف ولا عالم وهو المنكر فى هذه الصورة الاخرى)
يعنى كل ما ظهر فى المراتب المتصنة مستندة الى الحق تعالى من حيث الحقيقة
لانه موجد الاشياء كلها من الذوات والصفات والافعال واما من حيث التبين
فالافعال مستندة الى من ظهرت عنه فالعالم فى الصورة الزيدية هو الحق من

حيث الحقيقة لانه خالق زيد مع جميع اوصافه وافضاله ومن حيث النعين العالم هو زيد لا الحق فعين زيد هو عين الحق من حيث احدى الوجود وغيره من حيث التعين الشخص له فزيد عمرو فزيد ليس بعمرو فان من ظهر بالصورة الزيدية هو الذي ظهر بالصورة العمروية فزيد عمرو بهذا الوجه وليس بعمرو بالتعين هكذا نسبت مع الحق وما يزيله عن الحق الا امكانك وما يميز الحق عنك الا وجوبه الذاتي واما سائر الحقائق الكلية كالعالم والحياة والقدرة وغير ذلك فانها تقضى النحول بحقيقته على الواجب والممكن فلا يتصور تميز الشيء بالنسبة اليها على ما هو شأن الامور الكلية فكل شيء واحد بحسب الامور الكلية و(هذا) اى علم قبايب الحق في الصور المتوعدة عند التجليات (حظ) اى نصيب (من صرف الحق من الجلى والشهود) قوله (في عين الجمع) يتماق بعرف اى صرف الحق في عين الجمع من مشاهدة قبايب نفسه في الصور لاحظ من صرف الحق بالنظر العقلى (فهو) اى الحظ المذكور هو المراد من (قوله لمن كان له قاب ينوع في قبايبه) اى في قبايب الحق في الصور اوفى قلبه نفسه في الصور فالمراد من قوله لمن كان له قاب الانبياء والرسل عليهم السلام والاولياء وهم اهل القلوب هذا هو اهل الايمان الذين تمسكوا عن قيد التقايد وتالوا درجة التحقيق في الايمان وهم المسمى باهل الحقيقة عند الصوفيين (واما اهل الايمان وهم المغلدة الذين قلدوا الانبياء والرسل عاينهم السلام فيما اخبروا به عن الحق) وقوله (لامن قلدا بصحاب الافكار) توبخ للفلاسفة ومن قلدهم فالمراد بصحاب الافكار الفلاسفة قوله (و) لا من قلدهم (المتأولين الاخبار الواردة بحملها على ادلتهم العقلية) توبخ للمعتزلة ومن تابعهم حيث لم يمتد بهم من اهل الايمان ولا فرق بين متأول النصوص ومنكره عنده في انه ليس من اهل الايمان هذا اذا عارض النص الادلة العقلية واما اذا تعارضت النصوص فالتأويل الشرعى واجب توفيقا لاحكام السرعة فتأويل اهل السنة بعض الاحكام على مقتضى الشرع وتأويل المعتزلة على مقتضى

العقل فاقبلوا الانبياء عليهم السلام من الفرق الا اهل السنة قوله (فهؤلاء الذين قلدوا الرسل) عليهم السلام جواب اما (هم المرادون بقوله او التي السمع) والقاء السمع القبول (لما وردت به الاخبارات الالهية على السنة الانبياء عليهم السلام) من غير التفات الى الادلة العقلية (وهو يعنى هو الذى اتى السمع) للاخبارات الالهية (شاهد) اى شاهد ومؤمن بتقليب الحق فى الصور بسبب القاء سمحه للاخبارات الالهية لانه عارف من قلب نفسه فى الصور قلب الحق فى الصور يسمونه اهل الله مؤمنا فمن لم يكن فمن كان له قاب او من اتى السمع فليس بمؤمن عند اهل الله فإيمان صاحب القلب إيمان عيني وإيمان صاحب السمع إيمان بالقلب المطابق بما هو الامر عليه فى نفسه قال على رضى الله عنه * لو كشف غطاءى ما ازددت يقينا * مع انه مكشوف الفطاء لكن مراد ما خبار عن هذا المقام فمن تفرق عن اهل السنة والجماعة فليس بمؤمن عندهم لعدم نصيبهم من هذه الآية بل نصيبهم من قوله اذ تبرا الذين اتبعوا من الذين اتبعوا (ينب) الحق بقوله او التي السمع وهو شهيد (على حضرة الخيال) وهى قوة من القوى الانسانية التى تظهر فيها الصور الخيالية (و) على (استعمالها) فان القاء السمع يدل على استعمال حضرة الخيال فهذا التنبيه من الله امر باستعمال القوة الخيالية ونهى عن استعمال القوة المفكرة فان من استعمل القوة الفكرية يسد عليه باب الكشف لذلك منع اهل الله عن الطالب الاشتغال بظواهر العلوم التى تحصل عن استعمال القوة النظرية وجعل مشغولا بالذكر لتسكين المفكرة عن حركاتها (وهو) اى معنى قوله او التي السمع وهو شهيد معنى (قوله عليه السلام فى الاحسان ان تعبد الله كأنك تراه) وقال فى حديث آخر (والله فى قبلة المصلى) الذى يصلى كأنه يراه (فلذلك) اى فلكون الحق فى قبلة ذلك المصلى (هو) اى المصلى الذى يصلى يصلى بالحضور (شاهد) للحق فمن لم يصل الله كأنه يراه فهو ليس بمصلى فليس بشهيد للحق لذلك قالوا الصلاة الا بالحضور (ومن قلد صاحب

نظر فكري وتقيده) اى بالنظر الفكرى فى تحصيل المجهولات وقد ادرج
 فى هذا القسم المعتزلى ومن قلده فان المعتزلى فن قلدها الفلاسفة فى التمسك
 فى تأويلات بعض الاخبارات الالهية (فليس هو الذى اتى السمع فان هذا
 الذى اتى السمع لابد ان يكون شهيداً لما ذكرناه) من قلب الحق فى العمور
 وهذا الذى قيد بنظر الفكرى لم يكن شهيداً لما ذكرناه (ومن لم يكن شهيداً
 لما ذكرناه عما هو المراد بهذه الآية فهو لاء) اى الذين كانوا صاحب العقل
 (هم الذين قال الله فيهم اذ تبرا الذين اتبعوا من الذين اتبعوا والرسول لا يبرأون
 عن اتباعهم الذين اتبعوهم) يعنى ان المتبعين اما الرسل واما اصحاب النظر اما
 الرسل فهم لا يبرأون عن اتباعهم بل يشفون عصاتهم فلا يصح هذا النص فى حقهم
 فتعين الآية لاصحاب النظر وتخصهم فاصحاب النظر كالفلاسفة واما ثلثهم اذ هو
 سوء حالهم فى الآخرة تبرا واعن مقلبيهم * ولما كانت هذه المسئلة من اعظم مسائل
 العلوم الالهية واركناها واهمها علماً اوصى المطالين بتحقيقه فقال (خفى ياولى)
 اى صاحبي (ما ذكرته لك فى هذه الحكمة القليلة واما اختصاصها) اى اختصاص
 الحكمة القليلة (بشعب عايه السلام لما فيها من الشعب اى شعبها) اى شعب القايمة
 (لا تنحصر لان كل اعتقاد شعبة) من القاب (فهى شعب كما هو قوله ائمنى
 الاعتقادات) تفسير للضمير (فاذا انكشف الغطاء) اى اذا ارتفع الحجاب
 عن الابعصار يوم القيمة (انكشف لكل احد بحسب معتقده) والمراد بالمعتقد
 المعتقد بوحداية الحق دون المترك فان المترك ليس بشئ من الاعتقاد فى الحق
 اصلاً بل يحدث الاعتقاد عند المعاينة (وقد ينكشف) الغطاء (بخلاف
 معتقده فى الحكم) فان بعض اهل الاعتقاد يعتقد فى الحق حكماً وبعينهم
 يعتقد بخلاف ذلك الحكم (وهو) اى انكشاف الغطاء بخلاف المعتقد معنى
 (قوله) تعالى (وبدا) اى ظهر (لهم) اى لاهل الاعتقاد (من الله مالم
 يكونوا يحاسبون) اى لم بمقدوا حصول هذا النى من الله لهم بل يعتقدون
 خلافه (فاكثرها) فاكثر اختلافات الاعتقاد حادثة (فى الحكم للمعتزلى

يعتقد في الله نفوذ الوعيد في العاصي اذا مات على غير توبة فاذا مات ذلك
 المعتزلى بغير توبة (وكان مرحوماً عند الله قدسبقت له عناية بانه لا يعاقب وجد الله
 غفوراً رحيماً فبدله) حكم (من الله مالم يكن يحاسبه) فقد انكشف له النطاء
 بخلاف معتقده في الحكم هذا هو الانكشاف بخلاف المعتقد في الحكم (واما)
 اختلاف الاعتقادات (في الهوية فان بعض العباد يجزم في اعتقاده ان الله كذا وكذا)
 كناية عن الهوية (فاذا انكشف النطاء رأى صورة معتقده وهي حق) في نفسه
 (فاعتقدها) في الدنيا على انه حق (وانحلت العقدة) وهي عقدة الاعتقاد
 وهي الحجاب على القلب المانع من الانكشاف (فزال الاعتقاد) لزال العقدة
 (وعاد) اى رجع علم بالاعتقاد (علماً بالمشاهدة) فلم يبدولهم من الله مالم يكونوا
 يحاسبون بل كل ما بدالهم من الله من هوية الحق في الصور فهو مما يحاسبونه
 منه فيعتقدونه قبل كشف النطاء فاهو المراد بقوله تعالى (وبدالهم من الله
 مالم يكونوا يحاسبون) فكان بصبرهم حديداً برفع كلاله النظر فشاهدوا الحق
 بالعينه على وفق اعتقادهم في الدنيا وهم الذين قلبوا الرسل ويؤمنون بتجليات
 الحق في الصور فلا يظهر لهم خلاف اعتقادهم لان الحق هو الذى على اعتقادهم
 لمدم تقيدهم الحق في اعتقادهم في صورة وهم الذين قال في حقهم والحق
 السمع وهو شهيد ورجوا ان مصداق الآية في هذه الامة اهل السنة والجماعة
 دون غيره من الفرق فان اعتقاد اهل السنة تقيدهم بالحق بموم فيع تمجلى
 الحق في جميع الصور الاعتقادية فلا ينحصر الحق في اعتقادهم فلا يكفر احد
 الا لحصره الحق في الصورة الحاصلة في اعتقاده من الحق ولا كذلك المعتزلة
 وغيرها فانهم قيدوا الحق في اعتقادهم في صورة مخصوصة ونفوا غيرها
 عن الحق قوله (وبعد احتداد البصر) اى وبعد ظهور الحق للعباد بظهور تام
 (لا يرجع كليل النظر) اى لا يحصل الخفاء التام رد لقول اهل التباسخ فانهم
 ذهبوا الى ان البعد بعد الموت يأتى الى الدنيا مراراً فيكل نظره عن الحق بعد
 احتداده لوقوع الحق في الخفاء التام فهم قسمان قسم قالوا بالتباسخ في حق

الكمل لزمهم انهم يأتى لتكميل النافعين وقسم في جميع الافراد الانسانية
وكلاهما مردود (فيبدوا) الحق (لبعض الصبي باختلاف التجلى في الصور
عند الرؤية) في يوم القبة كاجاء في حديث التحول (على خلاف معتقده) اى
يظهر له الحق على خلاف اعتقاده (لانه لا يتكرر) التجلى (فيصدق عايه في الهوية
فبداهم من الله في هويته مالم يكونوا يحسبون) الحق (فيها) اى في الدنيا قبل
كشف الغطاء) فقد يفهم مما ذكر أن هذه الآية لا تصدق على اهل السنة فانهم
وان ابتوا الحق الصفات النبوتية والسلبية في اعتقادهم لكنهم لم يحسروا الحق
بهذا الاعتقاد بل قالوا بعد تقييد الحق بهذا الاعتقاد فله تعالى منزلة عن تصورات
اذهاننا وتصديقات قلوبنا فهذا صورة التعميم فيهم اعتقادهم في الدنيا جميع
صور التجليات وان لم يشعروا بذلك فلا يصدق عايمهم في الهوى به عبادتهم من الله
مالم يكونوا يحسبون بخلاف المعتزلة وغيرهم من الفرق فانهم لم يشعروا به هوية
الحق في اعتقادهم يصدق عايمهم في الهوية فبداهم من الله ما لم يكونوا يحسبون
فظهر من هذا الكلام ترقى الامداد بالموت مؤمنا كان او غير مؤمن لكنه لا ينفع
ترقى من لا يقد الانبياء ويدل على دلالة كلامه السابق على الترقى قوله (وقد
ذكرنا صورة الترقى بعد الموت في المعارف الآتية في كتاب التنبات انما عند
ذكرنا بعض من احتجابنا من الملائكة في الكشف) وهى اكار الابرار كالجنيد
والشبل وابى يزيد وغيرهم (وما) اى الذى (افداهم في هذه المسئلة بما) اى
من الذى (لم يكن عندهم) فقد استفادوا هذه المسئلة من الشئ بعد الموت
فيحصل الترقى في العلم بالله بعد الموت (ومن اعجب الامور انه) اى الانسان بابت
(في الترقى دائما) من ابتداء سيره الى انتهاء بحسب العوالم باعتارل يوم هو
في شأن فيترقى الانسان من - ان الى شان آخر (ولا يشعر بذلك) الترقى
(للملائكة الحجاب ورقته) فان الترقى حجاب لطيف ويرفق لاشعره صاحبه
في كل زمان فرد ولا يشعر بذلك (لشابه الصور مثل فوايه تعالى وانواه
متشابهها) في حق اهل الجنة فان عدم نمزهم بين الائمات لا ينافيها متشابهها

مقال الترقى
المراد في المعارف دائما لان لا يشعرون بذلك

في الصور فلذلك قالوا عند الايتان هذا الذي رزقنا من قبل (وليس هو) ضمير
 شان اسم ليس (الواحد) مفسر له (عين الآخر) خبره اى وليس ذلك المشابه
 الواحد عين المشابه الآخر (فان الشبهين عند العارف) من حيث (انهما
 شديهان) قوله (غير أن) خبر أن في قوله فان الشبهين وشيهان خبر أن في قوله
 انهما (وصاحب التحقيق يرى الكثرة) اى قبل ظهورها حال كونها (في) قوة
 (الواحد كما يعلم ان مدلول الاسماء الالهية) كالخى والعلم والقادر فان مدلول الخى
 من له الحياة والعالم من له العلم والقادر من له القدرة وهى حقائق اسمائية مختلفة
 (وان اختلفت حقائقها وكثرت انما) اى تلك الحقائق المتكثرة (عين واحدة) بحسب
 الوجود الخارجى وهى الذات الواجب الوجود (فهذه) اى مدلولات الاسماء
 (كثرة معقولة) اى يكن بالقوة (في عين) اى فى حقيقة (الواحد) الواجب الوجود
 المشهود (فكنون) هذه الكثرة المعقولة (في التجلي) اى فى الظهور (كثرة مشهودة
 في عين واحدة) معقولة ففسرت الهوية الالهية بعد التجلي بصور الأكوان
 فكانت معقولة بعد أن كانت مشهودة كما ان التوابع مشهودة والتجبر معقول
 فيها قبل ظهوره وبعد الظهور التوابع معقولة فيه والتجبر مشهود وتنفيم
 مرتبة اهل الكشف فى العلم بالله لاهل النظر به هذه المسئلة الى مسائلهم
 :المسئلة عندهم حتى يعلموا علو درجاتهم فى العلم ورجعوا عن طريقهم
 طريق النظر الى طريق الكشف فقال (كما ان الهوى تؤخذ فى حد كل
 صورة وهى) اى الهوى المأخوذة (مع كثرة الصور) واختلافها ترجع
 هذه الهوى المأخوذة مع الكثرة وهى الهوى الجزئية (فى الحقيقة
 الى جوهر واحد) كلى (وهو هولاها الكلية فن عرف نفسه بهذه المعرفة)
 اى من عرف ان نفسه هى حقيقة الحق ظهرت بهذه الصورة وهى حق مأخوذ
 فى حده (فقد عرف ربه) لانتقاله من المقيد الى انطلق وهو رب الارباب
 كماها بمنزلة الهوى الكلية فن عرف نفسه بغير هذه المعرفة كما هم اهل النظر
 لم يعرف ربه فوجب معرفة النفس بهذه المعرفة (فانه) اى الحق (على صورته)

اى على صفته الكاملة (خاقه) اى الانسان (بل هو) اى بل الانسان (عين
 هويته وحقيقته) ثبت ان من عرف نفسه بهذه المعرفة فقد عرف ربه (ولهذا)
 اى ولاجل ان حقيقة النفس عين هوية الحق (ماعز) اى ما اطاع (احد
 من العلماء والحكماء على معرفة النفس وحققتها الا الاكهيون من الرسل)
 (و) الاكابر من (الصوفية) وهم الذين حصل لهم العلم عن الوحي وعن كشف
 آلهى لاعتن نظر فكرى (واما اصحاب النظر وارباب الفكر من القدماء والمتكلمين
 فى كلامهم فى) معرفة (النفس وماهيتها فامنهم من عز) اى فليس احد منهم
 اطلع (على حقيقتها ولا يعاها) اى ولا يعطى معرفة النفس لاحد (النظر
 الفكرى ابدأ من طلب العلم بها) اى بماهية النفس (من طريق النظر الفكرى
 فقد استغن) اى طلب حصول سمان (ذاووم وفتح فى غير ضرم) اى فتح فى غير
 ما بوقبه النار وبها ضرب مثل يستعمل فى طلب حصول امر من غير طلبه
 (لاجرم انهم) اى الذين طسوا معرفة النفس من طريق النظر كانوا (من الذين
 ضل سعيهم فى الحياة الدنيا وهم يحسبون) اى يظنون (انهم يحسنون صنعا)
 اى يفعلون فعلا حسناً (فمن طلب الامر من غير طريقه فاطغر بعمقه) اى
 فاوصل حقيقة ذلك الامر وهذا كله اظهار لمرتبة اهل النظر فى العلم والمافرن
 عن بيان تقلبات القاب واحواله سرع فى تبدلات العالم لكونه نوباً من التناوب
 وقال (وما احس ما قال الله تعالى فى حق العالم وتبدله مع الانفاس فى خاق
 جديد فى عين واحدة فقال فى حق طائفة بل) فى حق (اكبر العالم) بنج اللام
 (بل هم فى لباس من خاق جديد فلا يعرفون تجديد الامر مع الانفاس) وهم
 المحجوبون بتنابه الصور عليهم (لكن قد عرت عليه) اى على تجديد الخاق
 او على تبدل العالم (الاشاعة فى بعض الموجودات وهى الاعراض) فانهم
 قالوا العرض لا يبقى زمانين (وعرت عليه) اى على التبدل (الحسابية) وهم
 السوفسطائية (فى العالم كله وجهاهم) اى جهل الحسابية من التجهيل (اهل
 النظر باجمعهم) مع انهم علموا الامر فى ذلك على ماهو عليه فى نفسه (ولكن

(اخطأ)

اخطأ الفريقان اما اخطاء الحسابية فكونهم ماعثروا مع قولهم في التبديل
 في العالم بأسره على احدى عين الجوهر المعقول الذي قبل هذه الصورة
 ولا يوجد (ذلك الجوهر المعقول في الخارج (الابه) اى الابلت الصورة
 (كما لا تعقل) تلك الصورة (الابه) اى بالجوهر (فلو قالوا بذلك) اى باحدى
 عين الجوهر (فازوا بدرجة التحقيق في الامر) فانهم حينئذ كانوا من العارفين
 الامر على ماهو عليه (واما الاشاعة فلما علموا ان العالم كله مجموع اعراض
 اى العالم كله عبارة عن اعراض محتمة في جوهر واحد قائمة به (فهو يتبدل
 في كل زمان اذ العرض لا يبقى زمانين) فخطأ الحسابية في امر واحد
 والاشاعة في امرين (و يظهر ذلك) اى العالم كله اعراض او يظهر خطأ
 الاشاعة (في الحدود للانبياء فانهم اذا حدوا الشيء تين في حدهم تلك
 الاعراض و) تين (ان هذه الاعراض لمذكورة في حده) اى في حد ذلك الشيء
 المحدود (عين هذا الجوهر) الذي ظهر فيه الاعراض (وحقيقته) قوله
 (القائم بنفسه) صفة الجوهر (و من حيث هو عرض) اى القائم بذاته من حيث
 هو عرض اذ العرض عين ذلك الجوهر (لا يقوم) ذلك الجوهر (بذاته فقد
 جاء من مجموع ما لا يقوم بنفسه) وهى لاعراض (من يقوم بنفسه) الذي هو الجوهر
 (كالتحيز في حد الجوهر القائم بنفسه الذاتي) اى التحيز جزء ماهية الجوهر قائم
 حدوا الجوهر بانه هو الجسم التحيز القابل للابعاد وهى الاعراض (وقوله)
 اى قبول الجوهر (للاعراض حده ذاتي ولا شك ان القبول عرض اذ لا يكون
 الا في قابل لانه لا يقوم بنفسه وهو) اى القابل (ذاتي للجوهر والتحيز
 عرض ولا يكون الا في تحيز فلا يقوم بنفسه وليس التحيز والقبول بامر
 زائد على عين الجوهر المحدود لان الحدود الذاتية هى عين المحدود وهويته
 فقد صار ما لا يبقى زمانين يبقى زمانين وازمنة وعاد ما لا يقو بنفسه يقوم
 بنفسه (فكان احدهما عين الآخر فالعالم كله عرض يتبدل في كل آن (ولا
 يشعرون) اى الاشاعة او المحجوبون (ناهم عليه) من الخطأ وهو

المنافضة والمخالفة بما ذهبوا اليه فانهم قالوا العالم اما قائم بنفسه او غير قائم
 بنفسه الاول الجوهر والى الساقى العرض ثم قالوا يتبدل العرض لا الجوهر
 وعرفوا الجوهر بالعرض فكان الجوهر عين العرض لان اتحاد الحد والمحدود
 فقد لزمهم بمقتضى حدودهم بان العالم كله عرض قائم بذاته تعالى ببدل في
 كل آن لكنهم لا يشعرون لما لزمهم من المحدور بمقتضى حدودهم (وهؤلاء)
 اى طائفة المتجربين (هم فى لبس من خالق جديد) ولا يشعرون بان الله
 يخلقهم فى كل آن خلقا جديدا (واما اهل الكشف فانهم يرون) اى يشاهدون
 (ان الله يتجلى فى كل نفس ولا يكرر التجلى) لحصول الفناء والبقاء فى كل
 آن فينافى التكرار (ويرون ايضا شهودا ان كل تجلى يعطى خلقا جديدا
 ويذهب بخالق فذهابه) اى ذهاب الخالق السابق (هو الفناء عند التجلى)
 اللاحق لكن لما كان التجلى الثانى من جنس الاول التلبس الامر على المتجربين
 ولا يشعرون التحدد (والبقاء لما بعينه التجلى الآخر) وهو التجلى الموجب
 للبقاء بالخلق الجديد (فافهم) فان الامر هو ما تقول دون غيره

فصل فى حكمة ما كى فى كلمة لوط

ولما التجأ لوط عليه السلام الى الله لضعف نفسه وقوة قومه بقوله لو ان
 لى بكم قوة او آوى الى ركن شديد نسب الحكمة الماكبة فى كلمته عابه السلام
 (الملك) بفتح الميم وسكون اللام (الشدة والميل الشديد) يقال ماكت الهجين
 اذا شددت تحينه قال فيس بن الحطيم بصف طعته (بشدة ضربه العدو بالرمح
) اشعرا ملكك بها كفى فانهرت فتقها (اى فلو سعت فتق الطعنة حتى يرى
 قائم من دونها ما ورامها) (اى يرى القائم ما وراء الطعنة من جانب آخر
) (اى شددت بها كفى يعنى الطعنة فهو) اى الملك المذكور مستفاد (عن
 قول الله عن لسان لوط عليه السلام وهو) اى قول الله تعالى (لو ان
 لى بكم قوة) لمقاومتكم (او آوى) اى التجأ (الى ركن شديد) الى قبيلة
 غالبة على الاعداء (فقال رسول الله عليه السلام يرحم الله اخى لوطا لقد كان

يَأْوِي إِلَى رُكْنٍ شَدِيدٍ قَبْلَهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّهُ كَانَ مَعَ اللَّهِ مِنْ كَوْنِهِ شَدِيداً (فَكَانَ
 غَالِباً عَلَى أَعْدَائِهِ مَعَ نَصْرَةِ اللَّهِ مِنْ رُكْنٍ شَدِيدٍ فَكَانَ لَهُ ابْطَالُ رُكْنَيْنِ شَدِيدَيْنِ
) (وَالَّذِي قَصِدَ لُوطٌ عَلَيْهِ السَّلَامُ) مُتَبَدِّأً (الْقَيْلَةَ) خَبْرَهُ (بِالرُّكْنِ الشَّدِيدِ)
 يَتَعَاقَبُ بِقَصْدِ (وَالْمَقَاوِمَةِ) عَطَفَ عَلَى الْقَيْلَةِ (بِقَوْلِهِ لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةٌ)
 يَتَعَاقَبُ بِقَصْدِ (وَهِيَ الْهَمَّةُ هُنَا مِنَ الْبَشَرِ خَاصَّةً) أَيِ الْقُوَّةِ الرُّوحَانِيَّةِ
 الْمُؤَثِّرَةِ فِي النَّفُوسِ لَا الْقُوَّةَ الْجِسْمَانِيَّةَ فَإِنَّ الْقُوَّةَ الرُّوحَانِيَّةَ أَقْوَى تَأْثِيرًا
 مِنَ الْقُوَّةِ الْجِسْمَانِيَّةِ فَطَلَبَ لُوطٌ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنَ اللَّهِ لِمَقَاوِمَةِ قَوْمِهِ الْقُوَّةَ
 الرُّوحَانِيَّةَ وَهِيَ الْهَمَّةُ هُنَا مِنَ الْبَشَرِ خَاصَّةً وَهِيَ هَمَةُ الْأَنْبِيَاءِ وَالْأَوْلِيَاءِ لِأَهْمَةِ
 عَامَةٍ فِي جَمِيعِ الْبَشَرِ (فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) فَمِنْ ذَلِكَ الْوَقْتِ
 يَعْنِي مِنَ الزَّمَنِ الَّذِي قَالَ فِيهِ لُوطٌ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَوَّيْتُ إِلَى رُكْنٍ شَدِيدٍ مَا بَعَثَ
 نَبِيًّا بَعْدَ ذَلِكَ إِلَّا فِي شِدَّةٍ وَمَنْعَةٍ مِنْ قَوْمِهِ) يَتَّبِعُونَ شَرَّ الْمَدْوَةِ مِنْهُ الْحَدِيثُ هَكَذَا قَالَ
 رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَرْحَمُ اللَّهُ أَخِي لُوطًا لَقَدْ كَانَ يَأْوِي إِلَى رُكْنٍ
 شَدِيدٍ فَمِنْ ذَلِكَ الْوَقْتِ مَا بَعَثَ نَبِيًّا بَعْدَ ذَلِكَ إِلَّا فِي مَنْعَةٍ مِنْ قَوْمِهِ (فَكَانَ
 يُحْمِيهِ قِيَامَتُهُ) أَيِ يُحْفَظُونَهُ وَيَتَّبِعُونَ عَنْ ضَرَرِ عَدُوِّهِ (كَأَبِي طَالِبٍ مَعَ
 رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَوْلُهُ لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةٌ) يَعْنِي إِنَّمَا قَالَ لُوطٌ عَلَيْهِ السَّلَامُ
 هَذَا الْقَوْلَ (لِكُونِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ سَمِعَ اللَّهَ يَقُولُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ بِالْأَصَالَةِ)
 فَالضَّعْفُ مَتْنَشَأٌ وَمُبْدَأٌ لِلخَلْقِ (ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفِ قُوَّةٍ فَمَرَضَتْ الْقُوَّةُ)
 عَلَى الضَّعْفِ الْأَصْلِيِّ (بِالْجَمَلِ) أَيِ بِالْخَلْقِ الْجَدِيدِ (فَهِيَ قُوَّةٌ عَرَضِيَّةٌ ثُمَّ جَعَلَ
 مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْبَةً فَالْجَمَلُ تَمَلَّقَ بِالشَّيْبَةِ) لِكُونِهَا أَسْرًا وَاجُودِيًا عَرَضِيًّا
 كَالْقُوَّةِ وَأَوْجَدَهَا الْحَقُّ سَجَانَهُ بِالْخَلْقِ الْجَدِيدِ (وَأَمَّا الضَّعْفُ فَهُوَ رَجُوعٌ
 إِلَى أَسْلِ خَلْقِهِ وَهُوَ قَوْلُهُ خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ) وَهُوَ عَدَمُ الْقُوَّةِ فَلَا يَتَمَلَّقُ
 الْجَمَلُ بِهِ فَإِنْ قُلْتَ فَكَيْفَ يَصِحُّ هَذَا التَّوْحِيهِ فَإِنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ
 قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْبَةً ظَاهِرٌ فِي تَمَلَّقِ الْجَمَلِ بِمَا قُلْنَا صَدَقَ فِي قَوْلِكُمْ هَذَا
 لَكِنَّهُ لَمَّا كَانَ الشَّيْبُ صِفَةً عَارِضَةً لِلْإِنْسَانِ اعْتَبَرْنَا الْمَصْلَاحَةَ تَمَلَّقَ الْجَمَلُ إِلَيْهِ بِمَعْنَى

الايحاده ولما كان الضعف وسفاه اسبابا له اعتبر الجعل اليه بمعنى الرد الى اسله
لذلك قال (فردّه) اى ردّه الله الانسان (لما) اى الى ما خلقه منه) وهو
الضعف والشبهة سبب . وجب لرد السيء الى اسله وهو الضعف ولورد
دليلا على ان الضعف بعد القوة رد على اسله لا يتناق به الجعل قه له تعالى
(كما قال ومنكم من يرد الى ارضه العمر لكيلا يعلم من امره علم شيئا فذكر)
في هذه الآية (انه ردّه) الحق الانسان (الى الضعف الاول) فلا يتناق الجعل
الى الضعف فان الرد رجوع الى الاصل فينصفى لتناق الجعل اليه فاذا رد
الانسان بالشهوة الى الضعف الاول (حكم الشيخ حكم المصلح في الضعف)
لذلك ناسب حركة الشيخ الطفل (وما بحث في الابهة نساء الاربعين) وهو
زمان اخذه في التقص والضعف فلذا (اى فلا جعل ادراكه لوط ما به السلا
. معنى قول الله بالنور الايمى (قال لو ان لي بكم قوة مع كون ذلك) اى مع
وجود القوة اجسامية (بل مهمة مؤثرة) فظهر ان ما بال لوط ما به السلا
ليس بقوة جسمانية (فان قلت وما يمنع من المهمة المؤثرة وهي موجودة
في السالكين) يتصرفون بها في بعض الاشياء (من الابان والرسا ما يعم
السلام اولى بها) اى المهمة المؤثرة (قلنا صدقت ولكن) ساء ما به السلا
عن العرف (علم آخر وذلك ان المعرفة لا تترك المهمة . ما به السلا)
اى معرفة الضعف (نقص تصرفه المهمة وذلك) اى مع انه يتركه . ما به السلا
بالمهمة (لو كان الوجه الواحد لخصه) اى لخصه العارف (بهما المهمة
ونظيره الى اصل خلفه الطبيعى) الذى هو الضعف وهذه المعرفة واليظهر
الى اسله تمنع لوطا عا به السلام عن التصرف بالمهمة مع وجه المهمة فيه
(والوجه الآخر احدية التصرف والتصرف فيه فلا يرى) من اطلاع هذا
المقام (على من يرسل مهمته فيجعله) من التصرف (ذلك) العلم فعلم من ذلك ان
المعرفة تمنع العارف عن التصرف وان من التصرف من الا . ما به السلا
والاولياء رضوان الله عليهم انما هو امر الله تعالى (وفي هذا المشهد)

اى وفي مقام شهود الاحدية (يرى) المشاهد (ان المنازع له) وللانبياء عليهم السلام والاولياء رضوان الله عليهم (ماعدل عن حقيقة التي هو) اى المنازع (عليها) اى على تلك الحقيقة (فى حال نبوت عينه وحال عدمه فما ظهر فى الوجود الا ما كان له فى حال المدعى النبوت فامتدى حقيقته ولا اضل بطريقته) فكما ان الانبياء عليهم السلام والاولياء رضوان الله عليهم ماعدلوا عن حقائقهم انى هم عليها فى حال نبوت اعيانهم من الطاعة لاسر الله كذلك المنازع لهم ماعدل عن حقيقته التى هو عايتها من المخالفة لهم كل ذلك بتقدير الله وارادته فانه احد تمدى حقيقته واصل طريقته فلانزاع فى الحقيقة (قسمة ذلك نزاعا) مطلقا وانما قلنا مطلقا فان اهل الله يسمى نزاعا بحسب الامر التكليفى ولا يسمى نزاعا بحسب الامر الارادى واما اهل الحجاب فيسمون نزاعا مطلقا (انما هو) طأء الى التسمية باعتبار النزاع (امر عرضى اظهره الحجاب الذى على اعين الناس) المانع للاطلاع على سر القدر فانهم لعدم وقوفهم بسر القدر يزعمون ان الناس كلهم قابل للهداية واتباع الرسل عليهم السلام فيما جاؤا بهم وما يعلمون ان كلا موافق لطريقته التى عينت لهم فى الازل من عند الله بحسب اقتضاء عينهم الثابتة فى العلم لذلك يسمون عدم اتباع الكفار نزاعا ومخالفة مطلقا فلو علموا ما علم اهل الكشف ما كانوا يسمونه نزاعا مطلقا بل يسمونه نزاعا من وجه واتباعا من وجه (كما قال الله تعالى فيهم) اى فى حق اهل الحجاب (ولكن اكثر الناس لا يعلمون) سر القدر (يعلمون ظاهرا من الحياة الدنيا) اى ما ظهر فى نشأتهم الدنيوية (وهم عن الآخرة) اى عن النشأة الاخرية التى يظهر عندها سر القدر (هم غافلون) وهم الذين قلوبهم فى غلاف (وهو) الغافل (من) باب (المقلوب فانه) اى الغافل مأخوذ (من قولهم قابوس غاف اى فى غلاف) قلب اللام والفاء بالقلب المكافى فكان اصل غافلون غالفون اى غالفون قلوبهم فى غلاف الحجاب (وهو) اى التلاف (الكن الذى

يستره) اى يستر القاب (عن ادراك الامر على ما هو عايه) وهذا الكن هو الذى ذكر الحق فى قوله تعالى (انا جعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه وفى آذانهم وقرا) (فهذا) اى التحقيق بمقام العبودية والفكر الى اصل الحلقة والاطلاع على احدية التصرف والمتصرف فيه (وامشاله بمنع العارف من التصرف بالهمة فى العالم ويدل عايه ما قال الشيخ ابو عبد الله محمد بن قائد للشيخ ابن السعود بن المشلى لم لا تصرف فقال ابو السعود تركت الحق بتصرف لى كما يشاء يريد قوله تعالى آمراً فاتخذوه وكلاً قالوكيل هو المتصرف) فاتخذ ابو السعود الحق وكلاً ينصرف (ولاسيما وقد سمع) ابو السعود أن (الله يقول واتقوا مما جعلكم مستخافين فيه فلم ابو السعود والعارفون) بالعلم الشهودى (ان الامر الذى بيده ليس له وانه مستخاف فيه) اى فى ذلك الامر وافراد الضمائر باعتبار الكل اذ اللام فى العارفين للاستغراق اى فلم كل واحد من العارفين (ثم قال له) اى لانى السعود (الحق هذا الامر الذى استخلفتك فيه وما بمالك اياه اجعلنى واتخذوه وكلاً) اى فقد تجلى الله لانى السعود فى هذه الآلة (فامثل ابو السعود امر الله فاتخذوه وكلاً فيكم يبق لمن يشهد مثل هذا الامر همة يتصرف بها والهمة لا تفعل الا بالجمعية التى لا ينسب اصحابها الى غيره. اجمع عايه وهذه المعرفة تفرقه) اى تفرق صاحبها (عن هذه الجمعية فظهر المعارف الامم المعرفة بغاية الجز والضعف قال بعض الابدال للشيخ عبد الرزاق رحمه الله مل للشيخ ابنى مدين بعد السلام عايه يا ابا مدين لم لا يعناص علينا شئ) اذا اردنا حصوله يحصل بتعصنا ويلين لنا ولا ينازعنا (وانت تعناص عايتك الاشياء) اى لا ينبع على مرادك يعنى نحن نتصرف وانت لا تصرف (و) الحال (نحن نرغب فى مقامك وانت لا ترغب فى مقامنا وكذلك كان) ابو مدين بنماص عايه الاشياء فلا تصرف ونيره برغب فى مقامه ولا يرغب هو فى مقام غيره (مع كون ابنى مدين كان عنده ذلك المقام) وهو مقام الابدال صاحب التصرف (وغيره) اى وغير ذلك المقام (ونحن اتم فى مقام الضعف والهجز منه) اى من ابنى

مدين (ومع هذا قال له هذا البذل ما قال وهذا) اى الذى منع ابا مدين من التصرف (من ذلك القيل) اى من قيل ما يمنع اما السعود واما له من التصرف وهو المعرفة التامة (ايضا) كابى السعود وغيره من العارفين فظهر أن للبذل الذى قال لابي مدين نصف من المعرفة ولو علم ما قال له لعله ان العارف لا يتصرف بالاختيار بل بالجبر والامر من الله تعالى (وقال صلى الله عليه وسلم في هذا المقام عن مر الله له بذلك) المقام وهو مقام الجز والضعف (ما درى ما فعل بى ولا) ادرى ما فعل (بكم ان اتبع الاما يوحى الى فالرسول يحكم ما يوحى اليه به ما) اى ليس (عنده غير ذلك) اى غير الوحى (فان اوحى اليه بالتصرف) بجزم (تصرف وان منع امتنع وان خير اختار ترك التصرف) لظهوره بمقام العبودية من الجز والضعف (الا) استثناء منقطع (ان يكون) الخير (ناقص المعرفة) فانه اختار التصرف لعدم علمه بمقام عبوديته (قال ابو السعود لاصحابه المؤمنين به ان الله اعطانى التصرف) اى اعطانى قدرة للتصرف وخيرنى فيه (منذ خمس عشر سنة وتركاه تطرفا) اى اختاراه ولم يقل وتركاه لكمال المعرفة مع علمه بذلك اظهاراً للجزه وضعفه وتبسيها للاختلاطين على ان المقام الاصلى مقام العبودية وتأديبا بمقام العبودية حيث لم يثبت لنفسه كمال المعرفة مع حصولها له والى هذا اشار المص بقوله (وهذا) الذى ذكر ابو السعود لاصحابه في وجه ترك التصرف وهو قوله تركناه تطرفا (لسان اذلال) اى لسان عبودية وقناه لاسان بيان عن الحقيقة فايست التطرف وجهاً في ترك التصرف في حق الكاملين وانما الوجه فيه كمال المعرفة وهو لسان الوجود وبينه بقوله (واما نحن ما تركناه تطرفا وهو تركه ايثارا واما تركناه لكمال المعرفة) اى نحن نقول في وجه ترك التصرف على ما هو الامر عليه وهو لكمال المعرفة ولا نقول كما يقول ابو السعود وهو للتطرف وليس الامر على ما يقوله فترك لسان الاذلال واختار لسان الوجود لكونه مأموراً بالبيان عن حقيقة الامر ولم يظهر هذا المعنى الا بقوله اكمال المعرفة بخلاف ابى السعود

قانه مختار في الاظهار لذلك لم يكشف الامر لاحصائه مع علمه بحقيقة الامر كما قال في حقه فكيف يبقى لمن يشهد مثل هذا الامر همه فان من شهد هذا المشهد يعلم انه اى شئ منه عن التصرف وانما اختار ابو السعود هذا الاسان تعليماً لا محابه طريق الفناء والتوحيد وهو بذل النفس وترك التصرفات بالاختيار (فان المعرفة) اى كمال المعرفة (لا تقتضيه) اى التصرف (بالحكم الاختيار) فلا اختيار للمعارف في التصرف ولما بهم ظاهر كلام ابي السعود ان المعارف يتصرف بالهمة عن اختيار قال هذا لسان اذلال (ففى تصرف المعارف بالهمة في العالم فمن امرأته وخبر لا اختيار ولا شك ان مقام النبوة بمطالب التصرف لقبول الرسالة) اذ التصرف سبب لقبول الرسالة (التي جاء الرسول بها) اى بهذه الرسالة (فيظهر عليه) اى على الرسول جاز كونه من الاظهار فكان قاعله ضميراً عائداً الى التصرف او من الظهور قاعله (ما يصدق) اى الذى يصدق الرسول في دعوى الرسالة (عند امته وقومه) من المعجزات وكذلك (يظهر) من الاظهار قاعله ضمير عائداً الى الرسول او من الظهور قاعله (دين الله والولى ايس كذلك ومع هذا) ان الرسول يحتاج الى التصرف في اظهار الدين (فلا يطالبه) اى التصرف (الرسول في الظاهر) اى من حيث النشأة المتصرفه وامام من حيث النشأة الروحية طالع التصرف لذلك وانما لا يطالب الرسول التصرف وهو اظهار المعجزة (لان للرسول الشفقة على قومه فلا يريد ان يبالغ في ظهور المعجزة عليهم فان في ذلك) اى في ظهور المعجزة (هلاكمهم) اسم ان والطرف مقدم خبره (فبقى) من الابقاء (عليهم) حجبا بهم لتعطفهم (وقد علم الرسول عليه السلام ايضا ان الامر المعجز اذا ظهر للجماعة فمنهم من يؤمن عند ذلك) اى عند ظهور المعجزة (ومنهم من يعرفه ويحجده ولا يظهر التصديق به ظملاً وعلواً وحداً ومنهم من يطق ذلك بالسحر والابهام) اى الشعبذة (فلمارات) اى شاهدت (الرسول ذلك) الامر من اعيان قومه (و) رأت (انه) اى الشان (لا يؤمن) احد وان ظهرت المعجزة له (الامن ان الله قابله) في علمه (نور الايمان) الا لى (ومنى

لم ينظر الشخص بذلك النور المسمى إيماناً (عند الظهور فلا يظهر التصديق
 عن مثل هذا الشخص لعدم تنور قلبه بنور الإيمان الأزلي (فلا يتبع في حقه
 الأمر المجز) فإذا علمت الرسل هذه الأحوال من قومهم (فقصرت المهم) أي
 هم الرسل (عن طاب الأمور المجزة) من الله لاظهار دين الله وإنما قصرت هم
 الرسل عن طاب المجزة (لما لم يعلم أثرها) أي أثر المجزة (في الناظرين) كلمة فان بعض
 ناظرى المجزة لا يقربها أي لا يؤثر المجزة في ناظرى المجزة (ولا) يعلم أثرها
 (في قلوبهم) فان بعض قلوب الناظرين لا يصدق به فكان من الناظرين من قرأ
 بلساه و بمجحد بقاءه وهم المنافقون لذلك قال ولا في قلوبهم فيخص أثر المجزة
 من الناظرين لمن نور الله قلبه بنور الإيمان الأزلي فقصرت المجزة فقصرت
 المهم ولو عمت لعمت (كما قال في حق أكل الرسل واعلم الخلق واصدقهم
 في الحال انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء) فلا أثر للهمة (ولو
 كان للهمة أثر ولا بدلم يكن احداً كمل من رسول الله عليه السلام ولا اعلى درجة
 واقوى همة منه وما اثر) همة (في اسلام ابنى طالب عمه فيه) أي في حق ابنى
 طالب (نزلت الآية التي ذكرناها وكذلك قال في الرسول انه ما عليه
 الا البلاغ) وهو قوله تعالى (وما عليك الا البلاغ) فنفى عنه ما عدا التبليغ (وقال
 ليس عليك هديهم ولكن الله يهدي من يشاء) فنفى عنه هدايتهم كل ذلك نفى
 لتأثير همتهم مع كونه اكل البنس بل اكمل الموجودات * ولما كان ايضا هذه
 المسئلة موقوفة على سر القدر بينه بقوله (وزاد) الحق تعالى نفى أثر الهمة
 (في سورة القصص وهو اعلم بالمهتدين أي بالذين اعطوا) أي الحق (العلم بهدايتهم
 في حال عدمهم باعيانهم الثابتة ثابت) الحق (ان العلم تابع للمعلوم) فإذا كان العلم
 تابعا للمعلوم (فمن كان مؤمناً) أي فمن كان اعطى العلم الحق بإيمانه (في ثبوت عينه
 وحال عدمه ظهر تلك الصورة في حال وجوده وقد علم الله ذلك) أي الإيمان
 (منه انه هكذا يكون) أي الذي كان مؤمناً في حال عدمه يكون مؤمناً في وجوده
 الخارجي (فلذلك) العلم (قال وهو اعلم بالمهتدين فلما قال مثل هذا) القول وهو

قال في
 بيان العلم
 بالعلم

قوله وهو اعلم بالمهتين (قال ايضاً ما يبدل القول) وهو حكم الله بإيمان البعض وكفر البعض (لدى لان قولي على حد) اي على حسب (على في خافق) وما انا بظلام للعبيد اي ما قدرت عليهم) اي على العبيد (الكفر الذي بشقيهم) بدون اقتضاء اعيانهم الثابتة وطابهم مني (ثم طلبتهم بما ليس في وسعهم ان يأنوا به) حتى لا اكون ظالماً للعبيد فكان امر الحق بهم بما ليس في وسعهم من احوال عينهم الثابتة وهذا هو الكلام الذي قطع عرق الجبر عن كليته فلا ظلم اصلاً فلا جبر قطعاً لا صراً ولا متوسطاً اذ مال الجبر الظلم فلا يصح الجبر اصلاً كالاصح الظلم (بل ما عاملناهم الا بحسب ما علمناهم وما علمناهم الا بما اعطونا من قوسهم بما هم عليه) في حال عدمهم فما كان الله ظالماً للعبيد في هذه المعاملة (فان كان ظالماً) هذا مجرد تقدير وفرض لا لزوم الخصم (فهم الظالمون) لانفسهم لا الحق لاقتضاء اعيانهم الثابتة هذا الظلم وطلبت من الله فما فعل الحق بهم بظلم الا ما فعلوا بانفسهم من الظلم فما ظلمهم الله ولكن كانوا انفسهم يظلمون (ولذلك قال ولكن كانوا انفسهم يظلمون) فلما كانوا هم الظالمين قال (فما ظلمهم الله) فما طلب الحق منهم بما ليس في وسعهم الا على حسب اقتضاء اعيانهم في حال عدمهم فكما ان ما عاملناهم الا بحسب ما اعطونا من قوسهم من العلم بهم (كذلك ما قلنا) والمراد من القول التكليف الشرعية اي ما امرنا (لهم الا ما اعطته ذاتنا ان نقول لهم وذاتنا ملومة لنا بما هي عليه من ان نقول كذا) من ان (لا نقول كذا) فكما اعطى الحق لهم ما طلبت ذواتهم من الكفر او الايمان وغيره من الاحوال كذلك اعطى الحق لذاته تعالى ما اقتضت ذاته من القول كذا وعدم القول كذا (فما قلنا الا ما علمنا) من ذاتنا (انا نقول قلنا القول منا) اي الامر التكليفي يدل على ذلك قوله (ولهم الامتثال وعدم الامتثال مع السماع منهم) فان عدم الامتثال لا يمكن في الامر الارادي (فالكل) اي القول والامتثال وعدم الامتثال (منا) اي من الحق من وجه (ومنهم) اي من العبيد من وجه (والاخذ) اي التعذيب بمن لم يمثل الامر التكليفي (عنا) اي عن الحق

(وعنهم)

(وعنهم) أى عن العبيد فهم كانوا منا (ان لم يكونوا منا فنحن لاشك نكون منهم) تحقيقاً للعبودية والربوبية فانه اذا لم يكن الحق منهم على تقدير عدم كونهم من الحق لم يتحقق الربوبية والعبودية فكون الحق منهم محال بالضرورة فكانوا من الحق والحق ليس منهم واما الاحوال التى بينهم وبين الحق فى كلها منه ومنهم ويجوز أن يكون معناه فالكل أى اعطاء الكل منا ومنهم والإخذ أى اخذ الكل عنا وعنهم فكان الحق معطياً وآخذاً والعبد معطياً وآخذاً فهذا هو المعاملة بين الرب والعبد ان لم يكونوا يأخذون منا ما لم يعطونا أو لا فنحن لاشك نأخذ عنهم ما لم اعطه قبله لهم وهو العلم فان علمه بهم يأخذ عنهم ولم يعطه أو لا ذلك العلم لهم لان علمه تعالى تابع لمعلومه بخلاف العبد فانه لا يمكن له ان يأخذ عن الحق ما لم يعطه للحق أو لا الا الوجود بل الوجود ايضا فائض عليهم من الله تعالى على حسب طلبهم ولاشتمال هذا الفص على المسائل الكلية اللطيفة اوصى بالتحقيق قال (فتحقق ياولى هذه الحكمة الملكية من الكلمة اللوطة فانها لباب المعرفة فقد بان) أى ظهر (لك السر) أى سر القدر (وقد انضح الامر) الذى اشتبه على علماء الظاهر (وقد ادرج فى الشفع) أى فى الخلق (الذى) قائم مقام الفاعل لادرج (قيل هو الوتر) أى الحق كما ان الانين يحصل من الواحد كذلك الخلق يحصل من الحق فادرج الحق فى الخلق كما ادرج الواحد فى الاثنين يعنى ان تحققت الحكمة الملكية يظهر لك هذه المذكورات التى لا وسع لكل احد أن يطلع عليها

﴿ فص حكمة قدرية فى كلمة عزيزية ﴾

ولما كان العزيز عليه السلام بينه الثابتة واستمداده الاصلى طالباً للمعرفة بسر القدر بقوله (انى يحيى هذه الله بعد موتها) اختصت كلمة بالحكمة القدرية ولما تقدم القضاء على القدر بالذات قدمه عليه بالوضع فقال (اعلم ان القضاء حكم الله فى الاشياء) القضاء فى اصطلاح الطائفة هو الحكم أى الآهى فى الموجودات كلها على ما هى عليها من الاحوال (وحتم الله فى الاشياء) كان

(على حد) اى على حسب (علم بها) اى بالاشياء (و) على حد علمه (فيها) فقولها بها اشارة الى احاطة علم تعالى بظواهر الاشياء وقوله فيها اشارة الى احاطته ببواطن الاشياء (وعلم الله في الاشياء على ما اعطته المعلومات مما هي عليه في نفسها) فقد استغنى بنى الاشياء عن ذكره بالاشياء لان من علم باطن الاشياء قبل الحرى ان يعلم ظاهرها (والقدر توقيت ما هي عليه الاشياء في عينها) اى القدر ايجاد الاشياء في اوقاتها بحسب اقتضاء عينها الثابتة ووقوعها في ذلك الوقت (من غير مزيد) وقص عن اقتضاء استعدادها (فاحكم اقتضاء) اى القاضى وهو الحق تعالى (على الاشياء) بالكفر والعصيان (الابها) اى باهي عليها في عينها فاقدر الكفر للعبد الا باقتضاء عينهم الثابتة فلا جبر اصلا من الله لا صرفا ولا متوسطا وانما يلزم ذلك ان لو قدر من عند نفسه من غير اقتضاء عين العبد فهذا البيان رفع توهم الجبر عن اهل الحجاب الذين لم ينكشف لهم اصل المسئلة (وهذا) اى كون حكم الله على الاشياء بحسب ما هي عليها في حد ذاتها (هو عين سر القدر) الذى يظهر (من كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد) ولا يظهر لغير هذين العاقتين فلا حظ لاهل النظر من المتكلمين والحكام من مسئلة سر القدر ولا يميل اليه احد بنظر العقل ابداً (فله الحجة البالغة) اى الكاملة التامة يعنى اذا كان تقدير الحق احوال المباد واقماله بحسب اقتضاء عينهم الثابتة كان لله الحجة التامة على خلقه لا للحاق عليه اذا قيل لم قدر على فلان الايمان وعلى فلان الكفر اولم قدر بعض الاشياء على صورة قيحة وبعضها على الصورة الحسنة واذا كان لله الحجة البالغة على خاقه لا للحاق على الله (فالحاكم) وهو الحق تعالى (في التحقيق تأييد) في حكمه (لعين المسئلة) وهى عبارة عن المحكوم عليه وبه والحكم (الذى يحكم) الحق في القضاء والقدر (فيها) اى في تلك المسئلة (بما) اى بحسب ما لا تقتضيه ذاتها) اى ذات المسئلة والمراد بعين المسئلة الاعيان الثابتة في العلم (فالمحكوم عليه بما) اى بالذى (هو) وجد (فيه) اى في المحكوم

عليه (حاكم على الحاكم ان يحكم عليه بذلك) فحكم العبد المؤمن على الحق بقوله فاحكم على بالايمن فحكم الله به اجابة لدعوة العبد فانه يحجب دعوة الداعي اذا دعى وكذلك في الشقاء (فكل حاكم محكوم عليه بما اى بالذى (حكم به) (و) بما حكم (فيه كان الحاكم من كان) ربا او عبدا فكان كل واحد من الرب والعبد حاكما ومحكوما عليه لكن حكم العبد على الحق بما فيه سابق على حكم الحق على العبد به لذلك كانت المحبة البسالة لله على العبد لا للعبد على الله واعلم ان العبد في الحكم على الحق على وجهين اخار وهو حكمه عليه بصغته وافته المصادرة منه تعالى وانشاء كقوله رب اغفر لي ولا يقال عند اهل الشرع العبد حكم على الحق وامره مع وجود المعنى الاصلى للحكم والامر ههنا بل يقال في الاول العبد مسح او منزه وفي الثانى طالب من الله المغفرة احترازاً عن سوء الادب فان الحكم والامر من العبد بقوله حكمت على الحق او امرته او منك بقولك حكم العبد على الحق وامره يومهم الجراءة على الله تعالى وكذا عند اهل الحقيقة في دائرة الشرع اذ ليس لهم لسان واصطلاح غير لسان اهل الشرع واصطلاحه واما في مرتبة الحقيقة فقالوا ان الاعيان البتة حاكمة على الحق وآمرة بلسان الاستعداد بيا لوجود معنى الحكم والامر في الاعيان فهم لم يقولوا ان العبد حاكم على الحق باللسان الصورى كما انهم لم يقولوا كذلك والامر كما قلنا فان اهل الشرع يتعاق غرضه بلسان الظاهر لسان الصورى الجسمانى واهل الحقيقة يتعاق غرضه بلسان الباطن المضوى الاستعدادى لسان الاعيان البتة في العلم فاذا لم يتعاق غرض الشرع بالاعيان البتة ولسانها تقياً واباً لم تقع المخالفة بينهما اذ المخالفة انما تكون بين القولين لا بين السكوت والقول فهم ما قالوا خلاف ما ثبت عند الشرع حتى يلزم المخالفة ويرتكب التأويل بل قالوا ما سكت عنه الشرع فاهل الله اطهر والمعاني اللطيفة من معاني القرآن او الاحاديث اتى لم يبين اهل الشرع هذه المعاني لعدم اطلاعه بانتفاء شروطه واسبابه فلا يلزم من عدم وجود ما قاله اهل الله في الشرع ان يكون ذلك مخالفاً للشرع وهذا ان فهمت يطله ك

الموافقة بين العلوم الالهية والنسبية فتحقق قولنا فان الموافقة بين العليين
ما جعلت الالشيء الظهور يدل عليه (فتحقق هذه المسئلة فان القدر ما جعل
الاشدة ظهوره) لاشدة الحياء فان الصورة المشاهدة في الحس هي صور
القدر فكما ان شدة الحياء لغاية بعدها عن ادراك البصائر سبب للجهل كذلك
شدة الظهور لغاية قربها وانحرافها عن الحد الاوسط سبب للجهل كالمرآة
القريبة من الرائي لم يظهر له صورة فيها لشدة قربها منه بل قول مسائل
العلوم الالهية كلها ما جعلت الالشيء ظهورها (فلم يعرف وكر فيه الطلب
والالحاح) فقال ابراهيم عليه السلام ادنى كيف تحي الموتى وقال العزيز
عليه السلام اني يحيي هذه الله بعد موتها فهذا السؤال من عدم علمهم بسر
القدر فان السؤال يطالب حصول ما لم يحصل (واعلم ان الرسل صلوات الله
عليهم اجمعين من حيث هم رسل لامن حيث هم اولياء) وقوله (وعارفون
على مراتب ما هي عليه امهم) تفسير لقوله لامن حيث هم اولياء لان كونهم اولياء
لا يكون الا كذلك فمن حيث كونهم رسلا (فما اى فليس) عندهم) من الله (من العلم
الذي ارسلا به الا قدر ما يحتاج اليه امة ذلك الرسول عليه السلام لازائدا ولا ناقصا)
اى لا يكون ذلك العلم زائدا على قدر احتياج تلك الامة ولا ناقصا عنه (والام
متفاضلة يزيد بعضها على بعض) في الكمال واذا كانت متفاضلة (فتفاضل
الرسل في علم الارسال) يزيد بعضها على بعض (بتفاضل امها وهو) اى
تفاضل الرسل بتفاضل الامم معنى (قوله تعالى تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض)
اى فضلنا بعضهم على بعض في علم الارسال بتفاضل الامم (كما هم ايضا
فيما يرجع الى ذواتهم عليهم السلام من العلوم والاحكام متفاضلون بحسب
استعداداتهم) فهم كانوا ذوى تفاضلين بحسب ذواتهم وبحسب تفاضل
امهم (وهو) اى التفاضل بحسب الاستعداد معنى (قوله تعالى ولقد فضلنا
بعض النبيين على بعض) في العلوم الراجعة بالكرة والقالة الى ذواتهم (وقال
الله تعالى في حق الخلق والله فضل بعضكم على بعض) في الرزق

والرزق منه ماهو روحاني كالعلوم وحسي كالاغذية) ثم ينزله على الخلق
 في الشهادة بأوقاتها (وما ينزله) اى وما ينزل (الحق) الرزق على الخالق روحانياً
 كان اوحسياً (الا بقدر معلوم) للحق من استعداد الخالق في وقت (وهو)
 اى القدر المعلوم (الاستحقاق الذى يطلبه) اى يطلب (الخلق) ذلك الاستحقاق
 من الله وانما يطلب الخالق ذلك الاستحقاق من الله (فان الله تعالى اعطى كل
 شئ) مقتضى (خالقه) فى الازل دئمة واحدة من الرزق المعنوى والصورى
 (فيزل بقدر ما يشاء وما يشاء الا ما علم حكم به وما علم كما قلناه الا بما اعطاه
 المعلوم من نفسه) معناه ظاهر (فالتوقيت) اى توقيت ما عليه الاشياء
 (فى الاصل للمعلوم) اى من اقتضاء ذات المعلوم فانه طالب من الله ذلك
 التوقيت باستعداده (والقضاء والعلم والارادة والمشيئة) كلها (تبع للقدر)
 اى للتوقيت اى يتعلق كلها للاشياء بحسب الاوقات والازمان التى اقتضت
 ذات المعلوم (فسر القدر) اى فعلم سر القدر (من اجل العلوم ما يفهمه
 الله تعالى الا لمن احصاه بالمعرفة التامة فالعلم به يعطى الراحة الكلية للعالم به)
 لعلمه ان كل الرزق الصورى والمعنوى الذين اقتضت ذاته وطلته لا بد ان
 يصل اليه فيحصل الاطمئنان فيستريح عن الطلب به (ويعطى العذاب الاليم
 للعالم به ايضا فهو يعطى التقيضين) لعلمه ان ما لا يلايم غرضه من مقتضى ذاته
 كالفقر وسوء المزاج وغير ذلك لا يزول البتة فلا يرى سببا للخلاص فيتالم
 بالعذاب الاليم وهذا حكم سر القدر فى الخالق واما حكمه فى الحق فقد بينه
 بقوله (وه) اى وبسر القدر او بعلمه (وصف الحق نفسه بالغضب والرضاء وبه
 تقابلت الاسماء الالهية) وانقسمت الى اللطف والقهر من جهة العين لان
 العين المؤمنة تقتضى ان يتجلى الله لها باللطف والعين الكافرة تقتضى ان يتجلى
 الله لها بالقهر فاظهرت الاعيان اللطف والرضاء والقهر والغضب واذا كان
 الامر كذلك (فحقيقته) اى حقيقة سر القدر اوحقيقة العلم بسر القدر
 (تحكم) باللطف والرضاء وبالقهر والغضب (فى الموجود المطلق) اى

في الحق (و) تحكم بالسعادة والشقاوة او بالراحة والالم في (الموجود المقيد)
 اى في الخلق (لا يمكن ان يكون شيء اتم منها) اى من حقيقة سر القدر
 (ولا اقوى) منها (ولا اعظم اعموم حكمها) باللفظ والقهر (المتعدى) اى الحق
 (و) لعموم حكمها بالسعادة والشقاوة (غير المتعدى) اى الخلق قال بعض
 النراح والمراد بالحكم المتعدى بالاحكام والتاثيرات التى تقع من الاعيان
 وغير المتعدى ما يقع من مظاهرها فيحتاج الى حذف الموصوف تقديره الحكم
 المتعدى (ولما كانت الانبياء صلوات الله عليهم اجمعين لا تأخذ) اى لا يأخذون
 (علومها الا من الوحي الخاص الالهي) اى الوحي الخاص بهم لا يأخذ غير
 الانبياء عليهم السلام من ذلك الوحي قوله (فقلوبهم) جواب لما ودخول
 الفاء لكونه جملة اسمية (ساذجة) خالية من العلوم التى تكسب (من النظر
 العقلى اعلمهم بعمور العقل من حيث نظره الفكرى عن ادراك الامور على
 ما هي عابه والاخبار ايضا) كالعقل من حجب نظره الفكرى (يقصر عن
 ادراك ما لا ينال الا بالذوق) فينحصر بما يسه المسارة والذوقيات لا قبل
 التعبير (فلم يبق العلم الكامل الا فى التجلى الالهي وما) اى وفى الذى (يكشف
 الحق عن عين البصائر والابصار قوله من الاغضية) بيان لما (قدردل
 الامور قديمها وحديثها وعدمها ووجودها ومحالها وواجبها وجازئها
 على ما هي عاياه فى حقائقها واعيانها) ولا يكتفى فيهن نظر العقل والاخبار
 فبالتجلى الالهي والكشف يحصل العلم بحقائق الاشياء على ما هي عاياه
 بخلاف النظر العقلى والاخبار فظهر احتياج ارباب المقول الى ارباب
 التجلى فى العلم (فلا مكان لمطالب المزير) وهو قوله انى يحجب هذه الله
 بعد موتها (على الطريقة الخاصة) لله تعالى يدل عاياه قوله بعد فطاب
 ان يكون له قدرة تتماق بالمقدور وقوله فطاب ما لا يمكن وجوده فى الخلق ذوقا
 فلا يجوز أن يكون المراد بها طريق الوحي كما جوزه البعض (لذلك) اى لكون
 مطالب المزير على الطريقة الخاصة لله تعالى (وقع المتعابه) جواب لما

لذلك يتعلق بوقع (كما ورد) ذلك العتب (في الخبر) وهولئن لم تاته لاجنون
 اسحك من ديوان النبوة (ولو طالب) العزيز بهذا المطلب (الكشف الذي
 ذكرناه) الذي طريق الانبياء والاولياء (ربما كان لا يقع عليه عتب في ذلك)
 الطالب كما كان ابراهيم عايه السلام فان مطالبه امر ممكن حصوله للانسان لذلك
 لم يقع عليه عتب فلما عتب الحق على العزيز علم ان ماطلبه من الخصائص الالهية
 (والدليل على سداجة قلبه قوله عز وجل في بعض الوجوه اني يحيي هذه الله بعد موتها)
 حين لم يعلم وقوع العتب عليه بهذا السؤال قوله في بعض الوجوه اشارة الى
 اختلاف المفسرين في تفسير هذه الآية فان منهم من قال قائل هذا الكلام
 العزيز وهو ما اختاره الشيخ وقيل ارميا وقيل الخضر وقيل كان علما
 كافر هذا المعنى الذي ذكر في مطالب العزيز وهو وقوع العتب عليه في مطالبه
 الذي على الطريقة الخاصة على اخذ البعض لامطلقا يدل عليه قوله (واما عندنا
 فصورته في قوله هذا) اي في اني يحيي هذه الله بعد موتها (كصورة ابراهيم ع م
 في قوله ارني كيف يحيي الموتى فيقتضى ذلك) اي تقتضى صورة سؤال
 العزيز (الجواب بالعمل الذي اظهره الحق فيه) اي في نفس العزيز (في قوله
 فاما الله مائة عام ثم بعثه فقال له انظر الى العظام كيف تنسجها ثم نكسوها
 سخافاين كيف تنبت الاجسام معاينة تحقيق فأراه الكيفية) كما اراه ابراهيم ع م
 فلا فرق في المطالب بالنظر الى الآية وانما كانت التفرقة في الطالب بين ابراهيم
 وعزير عليهما السلام من امر خارج وهو العتب (فسأل) هذا استئناف
 لما تقدم من قوله فلما كان مطالب العزيز اي فتعين ان سأل (عن القدر الذي
 لا يدركه الا بالكشف للانبياء في حال ثبوتها في عدمها فما اعطى) الحق
 (ذلك) السؤال بل رده واعطى ما يمكن في حقه وانفع في نفسه فأراه الكيفية
 كما اجاب لمن سأل عن الالهة فقال قل هي مواقيت للناس والحج فاعطى
 الاطلاع على غير الطريقة الخاصة التي طلبها فلا يدرك كيفية الاحياء بل يشاهدها
 (فان ذلك) اي الاطلاع بسر القدر ذوقا (من خصائص الاطلاع الالهى فن

الحال ان يعلم) اى ان يعلم سر القدر ذوقاً (الالهو) وانما لم يعلم سر القدر على هذه الطريقة الخاصة بالا لله (فانها) اى فان الاعيان الثابتة (المفاتيح الاول اعنى مفاتيح الغيب التى لا يعلمها الا هو وقد يطلع الله من يشاء من عباده على بعض الامور من ذلك) الغيب كما قال تعالى علم الغيب فلا يظهر على غيبه احداً الا من ارضى من رسول كمحمد عليه السلام فى انشقاق الفجر وعيسى عليه السلام فى احاء الموتى و ابراء الاكف والارض (واعلم انه لا تسى) الاعيان (مما فتح الاى حال الفتح وحال الفتح هو حال تعايق الكوكن بالاشياء وقل ان شئت حال تعايق القدرة بالمقدور ولاذوق غير الله فى ذلك) اى فى تعايق القدرة بالمقدور (فلا يقع فيها) اى فى القدرة (تجلى ولا كشف) على طريق الذوق (ادلاقدره ولافضل الله خاصة اذله الوجود المطلق الذى لا يتقيد) فلا يقدر من له الوجود المتقيد على الاتحاد والاعدام الا لمن ارضى من رسول فله عناية الالهة سبقت له فى حقه (فلما رأينا عتب الحق له عناية السلام فى سؤاله فى القدر علمنا) اى المزير (طلب هذا الاطلاع) اى الاطلاع المذكور المخصص للحق (فطلب ان تكون له قدرة تتعايق بالمقدور وما يقتضى ذلك الا من له الوجود المساق فطلب ما لا يمكن وجوده فى الحقائق ذوقاً فان الكيفيات لا تدرك الا بالذوق وما روياء) ولما حقق معنى الآية وهو لا يدل على المطالب الخاص الابفريفة الغيب سرع فى تحقيق الغيب بقوله (مما اوحى الله به اليه) يريد ان الاستهزاء عن مثل هذا السؤال واجب عليك اما ينهى الهى واما ينهى عن نفسك والعرق بينهما ان الالهى يتعلق بوجود المهى عنه بمعنى وجد فى المحل ثم نهى الله عنه والنهى عن النفس يتعلق بعدمه بمعنى لم يوجد فى المحل اصلاً فلما سأل نهى الله عن السؤال الذى لا يناسب حاله فاتمى عن السؤال مع الدامة فقال لولا لم اسئل اظنه ان عدم صدور خبر من ان يصدر فيبين الله ان وجود السؤال منه ثم النهى عنه عناية له فى حقه بقوله (لئن لم تتنه) ينهى الهى عن السؤال عن الاطلاع الخاص لله (لا يحون اسمك من ديوان النبوة) كي يحصل الانتهاء

منك بنفسك اى لابد من الانتهاء عن السؤال الذى ليس فى استعدادك
 قوله (اى ارفع) قائم مقام جواب اما تقديره فمعناه ارفع (عنك طريق الخبر
 واعطيك الامور على التجلى والتجلى لا يكون الا بما انت عليه من الاستعداد
 الذى به يقع الإدراك الذوق فتعلم انك ما دركت الا بحسب استعدادك فتتظن
 فى هذا) اى (الامر الذى طلبت فاذا لم تراه) اى الامر الذى طلبته (تلم انه
 ليس عندك الاستعداد الذى تطلبه و) تعلم (ان ذلك) الامر (من خصائص
 الذات الالهية وقد علمت ان الله تعالى اعطى كل شئ خلقه فاذا لم يعطك هذا
 الاستعداد الخاص فاهو خلقك ولو كان خالقك لا يعطاك الحق الذى اخبر
 انه اعطى كل شئ خلقه فتكون) على هذا التقدير (ات الذى تنتهى عن مثل
 هذا السؤال من نفسك لا تحتاج فيه الى نهى الهى) ولم افضل لك ذلك بل
 ابقيتك على نبوتك وجعلتك محتاجاً الى نهى الهى وهذا اعلى مرتبة لك
 من ان تنتهى من نفسك فان النبوة لا تتحقق الا على مرتبة اعلى من الولاية
 بدونها فلما علم العزيز حمد الله على عنايته له فزال ندامته على سؤاله والتمس
 عنه هذا هو الذى انكشف لى فى هذا المقام فعلى هذا التحقير لا عيب على
 عزيز على هذا المطالب بل صح من الانساء بمثل هذا السؤال حيث لم يغيب
 عايه وان لم يقل مسئلتهم (وهذا) اى ما فعله الحق بالعزيز (عناية من الله بالعزيز ع)
 لا عيب عايه اخبر الله بها بقوله لئن لم تنته لاحتاحون اسمك من ديوان النبوة فدل قوله
 لئن لم تنته على ان مطلب العزيز على طريقة خاصة (علم ذلك) العناية ذكر لاشارة
 باعتبار التأديب (من علمه وجهل من جهله) فلما علم من كلامه انه لا يعلم سر القدر
 الا الله او بمن يطاعه الله من الانبياء والاولياء شرع فى بيان الولاية والنبوة
 (واعلم ان الولاية) اى حقيقة الولاية (هى الفلك المحيط العام) الكلى الشامل
 على النبوة والرسالة (ولهذا) اى ولاجل احاطتها وعمومها (لم تقطع ولها
 الانبياء العام واما نبوة التشريع والرسالة فنقطعة وفى محمد عليه السلام
 قد انقطعت فلانبي بعده منسراً) على صيغة اسم الفاعل اى لادخال تحت

شريعة فان عيسى عم نبي محمدي داخلا تحت شريعته (او مشرقا له) اى داخلا تحت شريعة نبي مشرع وتابعا لشريعته كاتبا بنى اسرائيل عليهم السلام فانهم على شريعة موسى عليه السلام (ولا رسول) عطف على فلان بنى عليه السلام (وهو) اى والحال ان ذلك الرسول عليه السلام هو (المنير) وهذا الحديث وهو قوله عليه السلام لا بنى بعدى (قسم) اى قطع (ظهور اولياء الله) بالانبياء عن المعارف الالهية كما ظهر الانبياء عليهم السلام بها من جهة ولايتهم (لانه) اى لان هذا الحديث (يتضمن) انقطاع ذوق العبودية الكاملة التامة (لان هذا الذوق لا يكون الا فى الرسول والنبي عليه السلام فاذا انقطعت الرسالة والنبوة بعد محمد صلى الله عليه وسلم انقطع هذا الذوق فاذا انقطعت العبودية الكاملة (فلا ينطلق عليها) اى على العبودية الكاملة (اسمها الخاص بها) وهو النبوة والرسالة وانما لم يظهر اولياء الله بانقطاع العبودية الكاملة (فان العبد) الولي (يريد أن لا يشارك سيده) فى اتصافه بالاسم الولي لعله ان الاتصاف ليس من مقتضى ذاته بل يحصل له عند فناءه فى الحق بل يرد لى يظهر بمقتضى ذاته وهو العبادۃ فانقطع عن الظهور بالولاية (وهو الله فى اسم) يتعاقب بلا يشارك (والله لم يتسم بنبي ولا رسول عليه السلام وسمى بالولي واتصف بهذا الاسم فقال تعالى الله ولي الذين آمنوا وقال تعالى وهو الولي الحميد وهذا الاسم باق جار على عباد الله دنيا و آخرة فلم يبق اسم يختص به العبد دون الحق بانقطاع النبوة والرسالة) فلم يبق اسم يختص بظهوره العبد بالولاية وهى واجبة الظهور فصالح العباد فى الدين والدنيا الى اقراض الزمان فاعظمها الله تعالى لطفًا وعناية بعباده بابقائه لهم النبوة العامة فظهر بها الولاية كما ظهر بالنبوة والرسالة واليه اشار بقوله (الا ان الله لطف بعباده فابقى لهم النبوة العامة التى لا تسريع فيها) وهى الانبياء اى الاخبار عن المعارف الالهية فالاولياء وارثون بوطنهم اى جهة ولايتهم يظهرن احكام ولايتهم من المعارف والحقائق الالهية يرشدون الامة الى الله ويفيضون عليهم المعارف الالهية

بقدر نصيبهم منها فأبقاء النبوة العامة ليس الا لظهور الولاية الخاصة للنبوة
 عن الاولياء وراثته (وابقى لهم التشريع في الاجتهاد في ثبوت الاحكام
 وابقى لهم الوراثة في التشريع فقال العلماء ورثة الانبياء ومانعه ميراث في
 ذلك الا فيما اجتهدوا فيه من الاحكام فشرعوه) اى فشرعوا ما اجتهدوا
 من الاحكام الشرعية فالائمة الاربعة وغيرهم من المجتهدين وارثون
 ظواهرهم اى نبوتهم الخاصة بهم لا يرثون ولايتهم الخاصة كالايرث
 ظواهرهم من يرث بواطنهم فلا يجمع الوراثة في شخص واحد ولذلك
 لا يصح نصب المفتى من الاولياء وارثين لعدم اجتهادهم في ثبوت الاحكام
 الشرعية فالجتهدون كلهم اولياء بالولاية العامة لا الولاية بالوراثة ولذلك
 لم يظهروا بالولاية اى بالانبياء عن الحقائق الآتية بل ظهروا بالاخبار عن
 الاحكام الاجتهادية فالمراد باظهار الولاية الولاية بالوراثة لكونه سبباً لارشاد
 الخلق وانتفاعه واما الولاية للمؤمنين فلا يظهر ابدأ عن صاحبها فلا ينتفع عنه
 غيره كما في الائمة الاربعة فان ولايتهم العامة مستورة مخفية بوارثتهم في
 التشريع في الاجتهاد والمجتهد لا يتكلم بكلام خارج عن التشريع بل كان
 كلامه داخل تحت التشريع في الاجتهاد كما ان الولى الوارث لا يتكلم بكلام
 داخل تحت التشريع في الاجتهاد بل كل كلامه خارج عن الاحكام
 الاجتهادية وهو الانبياء عن الحقائق الآتية والانبياء اكونهم جامعين بين
 الولاية والرسالة يتكلمون بكليهما (فاذا رأيت النبي يتكلم بكلام خارج عن
 التشريع فمن حيث هو ولى وعارف) بالحقائق الآتية لامن حيث انه نبي
 ورسول كقوله عليه السلام الحديث القدسي عن الله وكقوله لودائتم بحبل
 لميط على الله (ولهذا) اى ولاجل عدم اقطاع الولاية واقطاع النبوة
 والرسالة كان مقامه من حيث هو عالم بالله واسمائه وصفاته (وولى اتم واكمل
 من حيث هو رسول او ذو تشريع وشرع فاذا سمعت احداً من اهل الله
 يقول او ينقل اليك عنه انه قال الولاية اعلى من النبوة فليس يريد ذلك

القاتل الاما ذكرناه اويقول ان الولي فوق النبي والرسول فانه يعني بذلك في شخص واحد وهو ان الرسول من حيث انه ولي اتم منه من حيث هو نبي ورسول لان الولي التابع له اعلى منه فان التابع لا يدرك المتبوع ابداً فيما هو تابع له فيه (اما فيما هو غير تابع له فيه فقد يدركه فيه (اذلو ادركه) فجا هو تابع له فيه (لم يكن تاساله قائمهم) فاذا كان الرسول من حيث هو ولي اتم منه في العلم من حيث هو نبي ورسول (فرجع الرسول والنبي المشرع الى الولاية والعلم) بالله وباسمائه وصفاته واستدل عليه قوله (الاتري ان الله قد امره) اي الرسول (بطالب الزيادة من العلم لامن غيره) اي من غير العلم وهو الرسالة والسوة ولم يقل رب زدني رسالة اونية (فقال له امرأ وقل رب زدني علماً وذلك) اي بيان الامر بطالب زيادة من العلم لامن غيره وهو (انك تعلم ان الشرع تكلف باعمال مخصوصة اونهاى عن اعمال مخصوصة وعملها) اي محل الاعمال المخصوصة امراً او نهياً (هذه الدار) فاذا كان محل الرسالة هذه الدار (فهي) اي الرسالة (منقصة) كعملها لكونها صفة بصرية حادثة وكل حادث متناه (والولاية ليست كذلك) اي لا سمع اداً في الدنيا والاخرة كاقطاع الرسالة (اذلو اقطعت لا قطعت من حيث هي كما اقطعت الرسالة من حيث هي) اي من حيث الحقيقة (واد اقطعت من حيث هي لم يبق لها) اي للولاية (اسم) لان حق الحق ولا لا عباده (والولى اسم باق لله) كما قال في حق يوسف انت ولي في الدنيا والاخرة (فهو) اي الولي اسم (اميده تحمفا) في افتاء ذاه في ذات الحق (وبنلقا) في افتاء صفاته في صفات الحق (وساقا) في افتاء افعاله في انمال الحق فقد ظهرك من هذا البيان ان الولاية مع الرسالة اعلى مرتبة منها بدون الرسالة فاذا كانت الولاية مع الرسالة اعلى مرتبة منها بدونها (فقوله للعزيز لئن لم يتنه عن السؤال عن ماهية القدر لا محزون اسمك من ديوان السوة فياتيك الامر على الكشف بالتجلى ويزول عنك

اسم النبي والرسول قوله ويبقى له ولايته (التفات من الخطاب الى الفية
 قوله فقوله مبتدأ خبره فبأنك الامر اى مضاء بأنك الامر فبأنين
 ان هذا الخطاب عنده غاية له سرع في اختلاف القوم فيه بقوله (الا) اى
 غير (انه لما دلت قرينة الحال) اى حال السؤال وهى كونه على العريقة
 الخاصة (ان هذا الخطاب حرى محرى الوعيد علم من اقترنت عنده هذه
 الحالة) وهى حالة السؤال (مع الخطاب) وهو قوله لئن لم تته (انه) اى
 الخطاب (وعيد ماقطاع خصوص بعض مراتب الولاية فى هذه الدار
 اذا السوء والرسالة خصوص ربة فى الولاية على بعض ما تحوى عايه الولاية
 من المراتب) اى خصوصيان زائدان على الولاية فى هذه الدار ونفطال
 عنها فيها ويبقى الولاية مجردة عنها (فيعلم انه) اى النبي والرسول عليه السلام
 (اعلى من الولي الذي لانبوة تسريع عنده والرسالة) فعلى تقدير الوعيد
 يكون معناه ياعزير انته عن السؤال عن ماهية القدر التى لا يمكن حصوله لك
 ولاستثنى مرة اخرى لئن لم تته لاخذتك بهذه العقوبة وهى الاسقاط
 عن الدرجة العالية درجة السوء والرسالة مع الولاية فلم يقل سؤاله الذوق
 فراه كيفية الابان كفى ابراهيم عليه السلام (ومن اقترنت عنده حالة اخرى)
 وهى ان السى عايه انسلام لكونه وليا عارفا لا يمكن ان يسأل عن الله مالا
 يمكن حصوله (تقتضيها ايضا) كالحالة الاولى (مرتبة النبوة يثبت عنده ان
 هدو وعد لا وعيد وان سؤاله عم مقول) بالفعل وهو كشف سر القدر بالامامة
 (اذ اننى هو الولي الخاص) المستجاب الدعوة (ويعرف هذا) الشخص
 (بقرينة الحال ان النبي من حيث له فى الولاية هذا الاختصاص) وهو كونه
 عارفا بربه واسمائه (محال ان يقدم على ما يعلم ان الله يكرهه منه او يقدم على
 ما يعلم ان حصوله محال فاذا اقترنت هذه الاحوال عند من اقترنت عنده
 وتقرر ان يخرج هذا الخطاب الالهى عنده فى قوله لا يحون اسمك من ديوان
 النبوة فخرج الوعد وصار) الخطاب (خبرا يدل على علو مرتبة باقية

وهي المرتبة السابقة أي مرتبة العزيز وهي الولاية (على الأنبياء والرسل في الدار الآخرة التي ليست) تلك الولاية (محل الشرع يكون عليه أحد من خلق الله في الجنة ولا نار بعد الدخول فيهما) فعلى هذا التقدير كان معناه يا عزيز أنت عن السؤال عن ماهية القدر التي يمكن الحصول لك لكن ليس هذا وقته لأن لم تنته في حصوله بغير أوانه لا يحسن أسكنك من ديوان النوبة وهي أدنى مرتبتك أو ابقيتك على ولايتك وهي أعلى مرتبة لك من نبوتك فحينئذ يحصل مرادك فما كان في شأنك في هذا الوقت الحصول كيفية سر القدر لذوقه فأراه الكيفية الآن ووعد ذوقه في الآخرة فكان هذا الخطاب وعد لحصول مطلوب العزيز وهو الذوق بسر القدر وخبر يدل على بقاء علو مرتبة العزيز وهي المرتبة الباقية على الأنبياء والرسل وأما عند الشيخ فهذا الخطاب عتاب غاية ولطف لاعتاب قهر اذ العتاب في حق الأنبياء عليهم السلام للطف والتأديب لا وعد ولا وعيد (وإنما قيدناه بالدخول في الدارين الجنة والسار لما يسرع يوم القيمة لأصحاب الفترات) وهم الذين مابعت في زمانهم نبى مشرع لهم ولم يصل اليهم شريعة من كان قباهم (والأطفال الصغار) وهم الذين مانوا قل أو ان التكليف (والجائنين) وهم الذين عرض لهم ما ينال العقل فسقط التكليف معه في الدنيا (فحضر هؤلاء في صعيد واحد) كلهم عقلاء بالغين لأن من لم يكن مانسا لا يستحق المؤاخذة بالجريمة والثواب العملي (لأقامة العدل) قوله (والمؤاخذة بالجريمة) في حق أصحاب النار (والثواب العملي في أصحاب الجنة) تفسير للعدل (فأذا حشروا في صعيد واحد بمنزل) أي مكان بعيد (عن الناس بعث فيهم نبى من أفضاهم وتمثل لهم نارا يأتى بها هذا النور المبعوث في ذلك اليوم فيقول لهم أنا رسول الله اليكم فيقع عندهم التصديق ويقع التكذيب عند بعضهم) وفي الكلام تقديم وتأخير وتقدير الكلام هكذا (فيقول لهم) أنا رسول الله اليكم (أقموا) أي ادخلوا (هذه النار بانفسكم) فاطاعوا نوحا ودخل الجنة

ومن عصائي وخالف امرى هلك وكان من اهل النار) فيقع عندهم
 التصديق به ويقع التكذيب عند بعضهم (فن امثل امره منهم ورمى نفسه
 فيها سعد ونال الثواب العملى ووجد تلك النار برداً وسلاماً) وفى الكلام
 تقديم وتأخير مع التقدير اصل الكلام هكذا روى بنفسه فيها سعد ووجد
 تلك النار برداً وسلاماً فدخل الجنة قال الثواب العملى وهو التمتع بحور العين
 وغير ذلك من طعوم الجنة التى لا ينال الا باسبابه (ومن عصاه استحق العقوبة
 فدخل النار ونزل فيها بعمله المخالف) وانما فصل ذلك (ليقوم العدل من الله
 فى عباده) اذ لابد من اقامة العدل فيهم فالاطفال والمجانين والمؤمنين كلهم
 سعدوا وبأولياتهم لورود الصل ان اطفال المؤمنين يشعمون لا بائهم
 وامهاتهم فلا يجوز أحد منهم ان يصى امر نبيه بخلاف اطفال الكفار
 ومجانينهم فجاز منهم المصيان والامتنال فعلى هذا لافضل من الله الاوفيه
 عدل ولولم يفعل ذلك لفات العدل وهو يخالف الحكمة وانما اتى بالنار
 دون غيرها لان اطنها نورا لى يناسب النفوس النورية لذلك احتار الدخول
 بعضهم وظاهرها نار يناسب النفوس الظلمانية لذلك اى بعضهم فلما احمر عمار آه
 فى كشفه الصحيح اورد دليلاً على ذلك قوله تعالى (وكذلك قوله تعالى يوم يكشف
 عن ساق) اى امر عظيم من امور الآخرة (ويدعون الى السجود فهذا) اى
 هذا الامر (تكليف وتسريع فيهم فهم من يستطيع) كما استطاع فى الدنيا (ومنهم
 من لا يستطيع وهم الذين قال الله فيهم ويدعون الى السجود فلا يستطيعون كما
 لا يستطيع فى الدنيا امتثال امر الله بعض العباد كابي جهل وغيره فهذا) التكليف
 والتسريع (قدر ما يبقى من السرعة فى الآخرة يوم القيمة قبل دخول النار
 والجنة فلهذا قيدوا الحمد لله رب العالمين) وتحقيق هذا المقام قال الله تعالى الست
 بربكم وقالوا بلى فالتطاب عام فالاجابة عامة على معنى بيان الطريق الموصل الى
 منكم والسلوك اليه منا اذا ما يظهر ما فى استعداد الشخص الا بالتكليف ولا يكلف
 العبد الا بما قال لمولاه باسان استعدادك كلفه الله بحسب الاوقات يظهر

مطلب اطفال المؤمنين والمجانين منهم واما اطفال المسلمين والمجانين منهم

ما في استعداده من الكمالات اللائقة به فلا بد من التكليف اما في الدنيا كما كان واما في الآخرة كما يكون في هؤلاء الطائفة وعد الله لهم ان يبين طريق الهداية بسبب طاعتهم ذلك من الله على حسب قابليتهم * فلما لم يبين لهم طريق الهداية في الدنيا لعدم مساعدة امزجة الاطفال والمجانين ولما في اصحاب الفترات في يوم القيمة وفاء لعهده السابق ولايتوهم ان هذا القول لا يقوله اهل السرعة ولا يذهب اليه احد منهم فكان مخالفا للسرعة لان احوال هذه الطوائف تختلف فيها عند اهل السرعة فنل هذا الخلاف لا يبعد مخالفا للسرعة

﴿ فصل حكمة نبوة في كلمة عيسوية ﴾

ولاجل حصول هذه الحكمة في كنهه اخبر عن نبوته في المهد قوله اني عبد الله آتاني الكتاب وجعلني نبيا بخلاف سائر الالهيات فانهم لا يدعي احد منهم مثل ذلك والمراد بها النبوة العامة لا النبوة التسمية فيسوي عليه السلام ختم النبوة العامة والولاية العامة فالانبياء والاولياء لا يأخذونها الا من مشكاته لا ختم الرسل (منع عن ماء مريم) استفهام تقرير حذف همزته (او) بمعنى الواو (عن نفخ حبرين) اي جبرئيل قوله (في صورة البشر الموحود) طرف لحبرين اي المخلوق (من طين) وقوله عن ماء مريم متعاقب بقوله (مكون الروح) العيسوي (في ذات مطهرة) وهي ذات مريم (من الطبيعة) اي من ادائها وارجاسها ومقتضاها من اللذات الشهوانية (تدعوها) اي الطبيعة التي تدعو مريم اي شان هذه الطبيعة ان تدعو مريم (بسمين) اي بحميم (لاحل ذلك) اي لاجل تكون الروح العيسوي في الذات المطهرة (قد طالت اقامته فيها) اي في السموات فان طهارة المحل تبعد الحل عن الكون والفساد (فزا على الب بتمين) مبين في علم التواريخ (روح) خبر مبتدأ محذوف (من الله لاس غيره) اي هو خالق الله بذاته لا بواسطة روح من الارواح (فلذا) اي فلكون روحه من الله بغير واسطة (احي الموت وانشا الطير من طين) بسبب تفرقه الى الله وتجميعه بصفاته الحامية به واما احى الموتى وانشا الطير (حتى يصح) اي كي يصح او صفاء لاجل احياء

الأموات وادشاء الطير ص (له من ربه نسب) فتح التون مصدر والمراد به وصف أو الكسر جمع نسبة وكلاهما صحيح (به) أى بسبب هذا النسب (يؤثر في العالى) وهو احياء الموتى من الانسان (وفى الدون) وهو خلق الطير المعروف من الطين (الله طهره جسما) من ارجاس الطبيعة (وتزده روحاً) صمايوجب التفائض وزينه بالصفات الالهية والاخلاق الكريمة (وصيره) أى جعله (مثلاً) أى بمثاله تعالى (تكوين) أى بسبب تكوين الطير (واعلم ان من خصائص الارواح انها لا تلاً شيئاً الا حى ذلك السى وسرت الحياة فيه) لان الحياة اول صفة تعرض للروح فيؤثر بها الروح فيما بطاً عليه (ولهذا) أى ولأجل سر بيان الحياة فحاطاً عليه الروح (قض السامرى قبضة من اثر الرسول) أى اخذ السامرى ترا من مكان الذى وطى عليه الرسول عليه السلام (الذى هو حبرئيل وهو الروح وكان السامرى علماً بهذا الامر فلما عرف انه حبرئيل عرف ان الحياة قد سرت فيما وطى عليه فتمض قبضة من اثر الرسول عليه السلام بالصناد) المجمة (أو بالصاد) المهملة (ى علامه) تفسير بالصناد المجمة (أو ما طرف أصابه) تفسير بالصاد المهملة (فبئها) أى القصة والمراده المقوضة (ي الجول فجار الجبل) اسرير الحياة فيه وانما يصوت غير الحوار (ادصوت القرق اما هو حوار) لا غير (ولو اتاهه) أى ولو بدا السامرى ما قبضه من اثر الرسول عليه السلام (صورة اخرى) أى غير صورة الجبل (نسب اليه اسم السموت الذى ثلث الصورة كالرغاء للابل والنواح للكباش والاماء للشياه والصوت للسان أو التطق أو الكلام فذلك القدر من الحياة السارية فى الاشياء يسمى) الروح (لاهوذا) لكون الحياة صفة اهمية فيسمى الروح بسبب اتصافه بالحياة السارية فى الاشياء لاهوتاً (والناسوت هو المحل القائم به ذلك الروح) فالتاسوت هو البدن (فسمى الناسوت روحاً بما) أى بسبب الذى (قام) هو (به) أى الناسوت وقد يسمى المجموع روحاً لقوله عليه السلام وهو روح منه (فلما تمثل الروح الامين الذى هو حبرئيل لمريم عاها السلام نسر أسوايا تخيلت

مريم (انه) اى جبرئيل (بشر يريد موافقتها فاستعذت بالله منه استعاذه بجميعه منها) اى استعاذه بجميع قواها الروحانية من نفسها (ليخلصها الله من الماتلم) مريم (ان ذلك) الفعل (عما لا يجوز) للانسان ان يفعله (فحصل لها) بسبب هذه الاستعاذه (حضور تام مع الله) على وجه لا يبقى مناسبتة خلقية لها (وهو) اى الحضور التام (الروح المعنوى) فلما حصلت هذه الحالة لمريم لم ينفخ جبرئيل فيها فى ذلك الوقت (فلو نفخ فيها فى ذلك الوقت) حال كون مريم (على هذه الحالة) اى على الحضور التام مع الله (لخرج عيسى عليه السلام لا يطيقه احد لشكاسة) اى لصعوبة (خالقه بحال امه) لان الولد يتبع الام فى الصفات والاخلاق (فلما قال) جبرائيل (لها) انما انا رسول ربك جئت لاهبك غلاما زكيا انبسطت عن ذلك القبض وانشرح صدرها فنفخ فيها فى ذلك الحين عيسى عليه السلام فكان جبرئيل ناقلا كلمة الله لمريم كما ينقل الرسول كلام الله لآمنه (وهو) اى تلك الكلمة المنقولة عن جبرئيل الى مريم (قوله تعالى وكنه القاها الى مريم وروح منه) وتذكر الصغير باعتبار عيسى عليه السلام او باعتبار ما بعده فاذا نفخ فيها (فسرت الشهوة فى مريم فخلق جسم عيسى عليه السلام من ماء محقق من مريم ومن ماء متوهم من جبرئيل سرى فى رطوبة ذلك النفخ لان النفخ من الجسم الحيوانى رطب لافيه) اى فى الجسم الحيوانى (من ركن الماء فيكون جسم عيسى عليه السلام من ماء متوهم) ماء جبرئيل (و) من (ماء محقق) ماء مريم فكان لكل واحد منهما خواص تظهر من عيسى عليه السلام (وخرج على صورة البشر من اجل اتمه ومن اجل تمثل جبرئيل فى صورة البشر حتى لا يقع التكوين فى هذا النوع الانسانى الاعلى الحكم المعتاد) فان حفظ هذه الصورة الشرفية واجب على انه لو لم يكن على هذه الصورة لما كان نبيا مبعوثا اليهم لعدم بقاء المناسبة بينه وبينهم (فخرج عيسى عليه السلام) بسبب تكونه من هذين الامرين (يحى الموقى لانه روح الهى وكان الاحياء لله والنفخ لميسى عليه السلام كما كان) النفخ (لجبرئيل) والكلمة لله فكان احياء عيسى عليه السلام لاماوات احياء محققا من حيث ما ظهر عن قبحته كما ظهر

هو عن صورة امه فكان احياءه ايضا متوهما انه اي الاحياء (منه وانما كان) اي
 الاحياء (لله) حقيقة وليس عليه السلام مجازاً (لجميع) عيسى عم هذين الوجهين
 (بحقيقته التي خلق عليها كإفلاّنه انه مخلوق من مامتهم ومن ماء محقق لينسب
 اليه الاحياء بطريق التحقيق من وجهه) اي من حيث انه ظهر الاحياء من فتحة
 (وبطريق التوهم من وجهه) اي من حيث ان الاحياء في الحقيقة لله (فقل فيه)
 اي في حق عيسى عليه السلام (من طريق التحقيق وتحيي الموتى) اي اسند الاحياء
 اليه حقيقة (وقيل فيه من طريق التوهم فتفخ فيه فيكون طيرا باذن الله فالعامل في
 الجبر ويكون لاقوله تنفخ) فيكون الطير صادراً عن الله في الحقيقة فما كان عيسى عم
 الا التنفخ (ويحتمل ان يكون العامل فيه تنفخ فيكون طيراً) صادراً عن تنفخ عيسى
 عم (من حيث صورته الجسمية المحققة) في الاحياء لعيسى عم حقيقة وما كان
 لله الا الاذن بالتنفخ (وكذلك) اي وكذا القول في قوله تعالى في حق عيسى
 عم (تبرئ الاكهم والابرص وجميع ما ينسب اليه) اي الى عيسى عم (والى
 اذن الله اواذن الكتابة) قبل الجهتين جهة التحقيق وجهة التوهم (في مثل
 قوله تعالى نادى) وهو اذن الكناية (وماذن الله فاذا تعاق الجبرور بتنفخ فيكون
 النافخ مأذوناً له في التنفخ فيكون الطائر عن النافخ اذن الله) وهذا هو جهة
 الحقيقة (واذا كان النافخ نافخاً لاس الاذن فيكون التكوين للطائر طائراً) فسه
 (باذن الله فيكون العامل عند ذلك يكون) هذا هو جهة التوهم فثبت ان حقيقة
 عيسى عم من ماء محقق ومن ماء متوهم (فلولا ان في الامر) اي في حقيقة عيسى عم
 (توهما وتحققا ما قبلت هذه الصورة) صورة الآيات وصورة عيسى عم (في هذين
 الوجهين بل) ثابت او محتص (لها) اي لهذه الصورة (هذان الوجهان لان
 النشأة) اي الحقيقة (اليسوية تعطى ذلك) الوجهين للصورة اليسوية
 (وخرج عيسى عليه السلام من التواضع الى ان شرع) بتشديد الراء (لامته)
 فيرى ذلك التواضع الحاصل لعيسى عليه السلام من جهة امه الى (ان يعطوا
 الجزية عن يدهم صاغرون) اي متذلون متواضعون جاعلون لانفسهم

حقيراً ذليلاً منقاداً (وإن أحدهم إذا لم يطمع في خذه وفتح الخد الآخر لم يطمعه ولا يرتفع عليه ولا يطالب القصاص منه هذا له) أي هذا التواضع حاصل لعيسى عليه السلام (من جهة أمه إذا المرأة لها السفل) في الحقيقة (فلها التواضع في الصورة لأنها تحت الرجل حكماً) كما في قوله تعالى الرجال قوامون على النساء (وحساً) كما في التصرف فما كان فيه وامت من الضيف فهو من جهة أمه (وما كان فيه من قوة الأحياء والأبراء فن جهة قبح جبرئيل عليه السلام في صورة البشر فكان عيسى عليه السلام يحكي الموتى بصورة البشر) من أجل ذلك (ولولم يأت جبرئيل عليه السلام في صورة البشر واتي في صورة غيرها من صور الأكوان العنصرية من حيوان أو نبات أو جماد أكان عيسى عليه السلام لا يحكي الموتى إلا حين يتلبس بتلك الصورة ويظهر فيها ولو أتي جبرئيل عليه السلام بصورة النورية الخارجية عن العناصر) والسحوات فإن كلاهما عنصرية (والأركان إذا) أي حين (لا يخرج عن) صورة (طبيعية) النورية (لكان عيسى عليه السلام لا يحكي الموتى إلا حين يظهر في تلك الصورة الطبيعية النورية لا العنصرية مع الصورة البشرية من جهة أمه فكان يقال فيه) أي في حق عيسى عليه السلام حين تلبسه بالصورتين (عند أحيائه الموتى هو) من حيث نابسه بالصورة البشرية (لا هو) من حيث تلبسه بالصورة النورية (وتقع الحيرة في النظر إليه كما وقعت في العاقل عند النظر الفكري إذا رأى شخصاً سواً من البشر يحكي الموتى وهو) أي أحياء الموتى (من الخصائص الإلهية أحياء النطق) أي يحكي الإنسان الميت بإطقا لعيسى عليه السلام محياً لدعونه فكان الأحياء مع النطق (لا أحياء الحيوان) أي لا الأحياء الذي تحرك الميت ويقوم من قبره بدون النطق إذ لو كان كذلك لم يكن معجزة فلما أحيى سام فقام وشهد نبوته ثم رجع إلى أول حاله تحيروا فيه فاختلّفوا على حسب مظهر نظرهم (بقي الناظر حائراً إذ يرى الصورة شراً بالآثر الألهي فآدى) نظر (بعضهم فيه) أي في حق عيسى عم (إلى القول بالحلول) يعني قال بعضهم من النصارى

ان الله تعالى حل في عيسى ع قاضي الموتى (واته) اى وبعد قولهم بالحلول قال ذلك البعض ان عيسى (هو الله بما) اى بسبب الذى (احيى به الموتى) وهو قوله ثم باذن الله (ولذلك) اى ولاجل ان بعضهم قالوا ان الله حل في صورة عيسى عليه السلام وان عيسى عليه السلام هو الله (نسبوا الى الكفر وهو السر لانهم ستروا الله الذى احى الموتى) قوله (بصورة بشرية) تنازع فيه ستروا واحيى فالبما عمل حذف مفعول الآخر (عيسى) عايه السلام بيان لصورة بشرية (فقال تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح ابن مريم فجمعوا بين الخطأ) وهو حصر الحق في الصورة العيسوية (والكفر) وهو ستر الحق فيها (في تمام الكلام كله) فكفروا قولهم هذا الكمر النرعى (لا قولهم هو الله) لانه هو الله من حيث تعينه بالصورة العيسوية واحياء الموتى وحق الطير قاله ليس هو من حيث تعينه بصورة اخرى فكان عيسى عليه السلام هو لاهو (ولا بقولهم ابن مريم) اى لصديق هذا القول (فعدلوا بالتفخيم) اى بان حملوا الحق في الصورة العيسوية وهو قولهم ان الله يحل في صورة عيسى عايه السلام (من الله) متعاق بدلوا (من حيث ايه) اى من حيث ان الله (احيى الموتى) قوله (الى الصورة الساتوية البشرية) متعاق بدلوا (بقولهم ان مريم وهو ابن مريم بلاشك) وهو دليل عدولهم من الله الى الصورة الناسوتية (فخيّل السامع) اى سامع قولهم ان الله هو المسيح ابن مريم (انهم) اى القائلون بهذا القول (نسبوا الالوهية) ابتداء للصورة العيسوية (وحملوها) اى الالوهية (عين الصورة وما فعلوا) ذلك (بل جعلوا الهوية الالهية ابتداء) حالة (في صورة بشرية) صورة عيسى عليه السلام (وهي ان مريم) وهو صورة سترهم (ففصلوا بين الصورة) العيسوية (والحكم) اى الهوية الالهية فكفروا بالكفر اللغوى وهو السر اذ كل صورة وهي استار طامته لان الكفر النرعى في تمام الكلام كله وهو معنى قولهم بالحلول اى الله حال في صورة عيسى عليه السلام قاضي الموتى فلما قالوا بالحلول

حكموا ان الله هو عيسى وهو معنى قوله لا يقولهم هو الله وحصروا الله في المسيح فاجمع الكفر والخطأ الا في قولهم هذا (لانهم جعلوا الصورة عين الحكم) استدء وانما نسبهم الحق الى الكفر لا الى الخطأ فان خطأهم وهو الحصر في قولهم ان الله هو المسيح ظاهر بين واما كبرهم فلا يدل ظاهر الآية عليه لان ظاهر قولهم ان الله هو المسيح لا يدل الا على العيبة والكفر هو الستر والستر يقتضى المغيرة فلما نسبهم الحق في قولهم هذا الى الكفر ارتفع تخيل السامع فظهر الحق بما قنائه من انهم فصلوا بين الصورة والحكم استدء ولو أنهم لم يفعلوا ما قلناه لم ينسبوا الى الكفر ولم يقل الحق في حقهم (اقد كفر الذين قالوا ان الله) الآية فكانت الهوية ولا عيسى عليه السلام ثم وجد لتحقيقها بدونه (كما كان جبرئيل) مثالا (في صورة البشر ولا تمخ ثم تمخ ففصل) اى فرق (بين الصورة والتمخ) سواء كان التمخ من صورة جبرئيل في عيسى عليهما السلام او من صورته عيسى عليه السلام في الطير (وكان التمخ) اى وجد (من الصورة فقد كانت) اى وجدت الصورة (ولا تمخ) فاذا فصل بين الصورة والتمخ (فها هو التمخ من حدها الذاتى) اى لبس التمخ من الحد الذاتى للصورة سواء كانت الصورة لجبرئيل او لعيسى عليهما السلام لوجود الصورة بدون التمخ ولا الصورة العيسوية حدا ذاتيا للهوية الالهية لتحقيق الهوية بدون الصورة العيسوية ولا الاحياء حدا ذاتيا لاصوره العيسوية لوجودها قبل الاحياء (فوق الخلاف بين اهل المال في عيسى عليه السلام ما هو من ناظر فيه من جب صورته الانسانية البشرية فيقول هو ابن مريم ومن ناظر فيه من حيث الصورة الممثلة البشرية فينسب لجبرئيل ومن ناظر فيه من جب مظهره من احياء الموتى فينسب الى الله بالروحانية فيقول روح الله اى به ظهرت الحياة فيمن تمخ فيه فتارة يكون الحق فيه متوهما اسم مفعول) من حيث احياء الموتى (وتارة يكون الملك فيه متوهما) اسم مفعول من حيث كونه عن تمخ جبرئيل (وتارة تكون البشرية الانسانية فيه متوهمة) من حيث

انه ابن مريم (فيكون) عيسى عليه السلام (عند كل ناظر بحسب ما يطلب
 عايه فهو كلمة الله) لكونه حاصلا عن قبح جبرئيل (وهو روح الله) لظهور
الحياة فيمن قبح فيه (وهو عبد الله) لكونه على الصورة البشرية (وليس
 ذلك) الاجتماع اوليس ذلك النفع الحاصل في الصورة الحسية الميسوية
حاصلا (في الصورة الحسية) البسرية (لغيره) حتى وقع فيه الخلاف الواقع
 بين اهل المال في عيسى عليه السلام (بل كل شخص) لعدم اجتماع حقائق
 هذه الوجوه فيه (منسوب الى ابيه الصوري لالى النافع روحه في الصورة
 البشرية) وانما لم يكن لغير عيسى عليه السلام من النسر ما كان اميس عليه
 السلام (فان الله تعالى اذا سوتى الجسم الانساني كما قال فاذا سوتيه) فتفتحت
 فيه من روي فقموا له ساجدين قوله (نفع فيه هو تعالى من روحه) جواب
 لقوله اذا سوتى الجسم الانساني (فتسبب الروح في كونه) اى في وجود
 الانسان (وعينه) الحسى (اليه تعالى) فكان نسبة الروح الى الله في حقه
 بعد التسوية ففصل بين تسوية الجسم والنفع الروحي في غيره فلم يسم روح
 الله (وعيسى عليه السلام ليس كذلك فانه ادرحت تسوية جسمه وصورة
 البسرية بالنفع الروحي) فلم يفصل بين تسوية الجسم العاسوى وبين روحه
 فلا يتقدم تسوية جسمه على قبح روحه (وبغيره كما ذكرناه لم يكن مثله) اى
 لم يكن مثل عيسى عليه السلام في الحاقه فلا يكون غير عيسى عليه السلام
 محلا للخلاف كما كان عيسى عليه السلام فاذا كان نافع الروح هو الله
 فالوجودات كلها كانت الله التي لا تسد قائلها) اى الموجودات صادرة
 (عن كن وكن كلمة الله) فتنسب كلمة كن الى الله اما بحسب مرتبة الوهية واما
 بحسب نزوله الى صورة من يقول كن لاهياء الموتى واليه اشار بقوله
 (فهل تنسب الكلمة اليه تعالى بحسب ماهو عايه) من مقام الوهية بدون
 الزول وتكلم بلسانه بكلمة كن فاحي الموتى وخلق الصير من صورة عيسى

عليه السلام (فلا تعلم ماهيتها) حيثئذ اذ كنته عين ماهيته فلا تعلم ماهيته فلا تعلم
 كنته (او ينزل هو تعالى الى صورة من قول) له (كن فيكون قول كن حقيقة
 لتلك الصورة التي نزل) الحق (اليها وظهر فيها) وتكلم بكن لاجياء الموتى
 وخلق الطير (فبعض المارقين يذهب الى الطرف الواحد) وهو ان الله
 يتكلم بكلمة كن في مقام الوهية وهو المحي والخالق لا العبد (وبعضهم
 الى الطرف الآخر) وهو ان الله منزل في صورة من يتكلم بكلمة كن
 فخالق والمحى هو العبد باذن الله (وبعضهم بحار في الامر) اى في صدور
 الامر الخارق من العبد كالاجياء وخلق الطير (ولا يدري) من اى
 شئ هو أم الحق أم من العبد لان هذا العارف يعلم ان الاجياء من
 الخصائص الالهية فشاهد صدوره من العبد فيحار في نسبتة الى الله والى
 العبد لعدم ذوق هذا العارف من تلك المسئلة (وهذه) اى الاجياء والخالق
 (مسئلة لا يمكن ان تعرف) بكنه الحقيقة (الا ذوقا كاني يزيد حين فتح في النلة
 التي قاتها فحيت) بسبب فتحه (فعلم عند ذلك) النسخ (بمن يفتح ففتح فكان) ابو
 يزيد (عيسوى المشهد) فلم منه ان كل ما صدر من الاولياء مثل هذا كان بواسطة
 روحانية عيسى عليه السلام هذا هو الاجياء الصورى (واما الاجياء المعنوى
 بالعلم فتلك الحياة الالهية الذاتية العلمية النورية التي قال تعالى فيها) اى في حق
 هذه الحياة (او من كان ميتا) بالجهل (فاحييناه) بالحياة العلمية (وجمانا له نورا)
 وهو العلم (يمشى به) اى بالنور (في الناس) فيدرك بذلك النور ما في انفسهم
 (فكل من يحى نفسا ميتة بحياة علمية في مسئلة خاصة متعلقة بالعلم بالله فقد احياه
 بها وكانت) هذه الحياة العلمية (له نوراً يمشى به في الناس اى بين اشكاله) قوله
 (في الصورة) هو متعلق باشكاله وضمير اشكاله لمن له النور فظهر ان الاجياء الحسى
 والمعنوى اما من الله بواسطة الانسان الكامل باذن الله فكان لكل واحد
 من الحق والعبد مدخل في وجود حادث فيستند الوجود الى الحق والعبد
 (* شعر * فلولا فلولا فاما) اى ولولا لم يكن الحق واعياننا (لما كان الذى كانا) اى

لما ظهر في الكون ما ظهر وهو بيان لاتحاد الانسان مع الحق في الربوبية
 (فانا عبد حقاً وان الله مولانا*) وهو بيان للفرق (واناعينه فاعلم* اذا ما قلت
 انساناً) اى اذا سميت عينك بانسان اى لايتافى عينيتنا مع الحق انسانيتنا
 (فلا نحجب) على صفة المجهول (بانسان*) اى لا نحجب بان نسمى بالانسانية عن
 عينتك مع الحق (فقد اعطاك) على عينتك او عينيتنا مع الحق (برهاناً*) وهو
 قوله كنت سمحه وبصره وغير ذلك (فكن حقاً) بحقيقتك وروحك (وكن خلقاً*)
 بنشأتك النصيرية (تكن بالله رحماناً*) اى طم الرحمة بافاضتك الكمالات الالهية
 على عباده (وغذ خلقه منه*) الضمير ان طائفة الى الله (تكن روحاً) وغذاء
 روحانية خلقه يقتضى بك ويتلذذ بك (وريحاناً*) تنسم من قحاحات انسك مع الحق
 (فاعطيناه ما يبدو*) اى فاعطيناه الحق ما يظهر به من صورة استعدادنا (فينا)
 من الاسماء والصفات كالحياة والعلم والقدرة فيظهر فينا بهذه الصفات بحسب
 استعدادنا وفاعل ما يبدو ضمير طائفة الى الحق وبه عائد الى الموصول (واعطانا*)
 ما ظهرنا به من وجودنا واحوالنا ومقتضيات ذاتنا (فصار الامر مقسوماً*
 باياه) اى بما اعطيناه اياه (واياه*) اى بما اعطاه ايانا (فاحياء) الضمير للقلب
 المذكور حكماً اى احى قلبي بالحياة العلية (الذى يدري* بقاى) اى يعلم قلبي
 واستعداده الازلى (حين احياها*) بالحياة الحسية (وكنافيه) اى وكنافى غيب
 الحق قبل الحياة (اكوأنا* واعيانا* وازمانا*) لاحياءنا بالحياة الحسية والعلية
 (وليس) هذا المذكور وهذا التقرب مع الله (بدائم فينا* ولكن ذاك احياناً*) اى
 وقد ادون وقت كماله عليه السلام (لى مع الله وقت لا يسنى فيه ملك مقرب ولا نبي
 مرسل*) وما يدل على ما ذكرناه في امر النفخ الروحاني مع صورة البشر
 العنصري (يعنى ان جبرئيل نفخ الروح العيسوى مع صورة البشر النصيرى
 العيسوى بلا تقدم الاستواء على النفخ لا كالكثير من اولاد آدم فان استواء
 صورتهم البشرية النصيرية مقدمة على نفخ ارواحهم بخلاف عيسى عليه السلام
 فان تسوية جسمه مندرجة في نفخ روحه محصل مع حصول روحه والادليل على ذلك

هو (ان الحق وصف نفسه بالنفس الرحاني ولا بد لكل موصوف بصفة ان يقع
 الصفة جميع ما تستلزم تلك الصفة) فاذا وصف الحق نفسه بالنفس فلا بد
 ان يصف نفسه بما يستلزم النفس (وقد عرفت ان النفس) الانساني (في المتنفس
 ما تستلزمه) اي اى شئ الذى يستلزمه من ازالة الكرب وصور الحروف
 والكلمات العطفية وغير ذلك قاتع المتنفس بالنفس جميع ما تستلزمه من
 ازالة الكرب وصور الحروف والكلمات العطفية (فلذلك) اي فلاجل
 اتباع الموصوف جميع ما تستلزمه تلك الصفة (قبل النفس الا لى صور العالم
 فهو) اي النفس الا لى صور العالم (لها) اي لصور العالم (كالجوهر الهولاني
 وايس) النفس الا لى (الاعين الطبيعة) التى هى قبل الصور فقبل قبح جبرئيل
 الصورة البشرية عيسى بحجب لا تنفك عن النفع الروحي (قالناصر) الاربع
 وهى الماء والنزاه والهواء والنار والسموات السبع (صورة من صور الطبيعة
 وما فوق العناصر وما تولد عنها) اي عن فوقها اسر انت الخير باعتبار كبرية
 الفوق (فهو ايضا من صور الطبيعة وهى الارواح العلوية التى فوق السموات
 السبع) وهى صورة من صور الطبيعة غير عنصرية والمراد فوق السموات السبع
 المرش والكبرى والارواح العلوية ما تولد منهما من ملائكتهم وارواحهم
 مع صورها وغيرها من العقول والنفوس الجردن كل ذلك غير عنصرية
 فالسموات وما تولد منها داخلة فى العناصر يدل على ذلك قوله (واما الارواح
 السموات السبع) المدرة لاجسامها (واعيانها) اي واجسام السموات
 السبع (فهى عنصرية) وصورة من الطبيعة (قايها) اي السموات السبع
 متولدة (من دخل العناصر المتولد عنها) اي الدحل الذى تولد عن العاصر
 فالارواح المتطبعة المدبرة العناصر ايضا عناصر (وما تكون) من التكون
 (عن كل سماء من الملائكة فهو) ايضا (منها) اي من العناصر (فهم) اي
 الملائكة الذين تكونون من السموات السبع (عصريون) كالسموات (و) ما يكون
 (من فوقهم) اي من فوق هذه الملائكة طيعيون قاعرش والكبرى مع

مطلب العناصر الاربع وارواح العلوية وارواح السموات السبع

ارواحهما وملائكتهما (طبيعون) فاما من صورة من الصور عما سوى الله
 الاوهى صورة من صور الطبيعة ماعدا الملائكة المهيمة ومنهم العقل الاول
 فانهم نوريون وان كانوا طبيعيين لكنهم لا داخلون تحت حكم الطبيعة واما من
 صورة من صور الطبيعة الالهية الاوهى اما عنصرى واما طبيعية (ولهذا) اى
 ولاجل كون الملائكة التى فوق السموات السمع طبيعيين (وصفهم الله بالاحتصام)
 فى الحديث القدسى قوله (اعنى الملائكة الاعلى) تفسير للملائكة الموصوفة
 بالاحتصام وانما وصف الحق الملائكة الاعلى بالاحتصام (لان الطبيعة متقابلة)
 وهى مظهر ولاية الاسماء المتقابلة فاجسام الارواح الملائكة العلوية المسماة
 بالاعلى للملائكة الاعلى والملائكة المهيمة المخلوقة من جلال الله احسام نورية
 طبيعية وهى اول ما خلق الله من الاجسام (والتقابل الذى فى الاسماء الالهية
 التى هى النسب انما اعطاه النفس) الرحمان وهو عين الطبيعة فكان التقابل
 للطبيعة لذاتها وللأسماء بسبب كون الطبيعة محلا لولايتها فكان التقابل فى الاسماء
 والطبيعة لا فى الذات من حيث هى (الآتى الذات) وهى الذات الاحدية
 (الخارجة عن هذا الحكم) اى عن حكم التقابل (كيف جاء فيها النفى
 عن العالمين) ولم يجئ فى حق الذات الداخلة فى حكم التقابل النفى عن العالمين
 (فلهذا) اى فلاحل كون التقابل حاصل فى الحضرة الاسمية (خرج العالم
 على صورة من اوجدهم) اى العالم (وليس) من اوجدهم الا النفس
 الالهية (فخرج العالم يتقابل بعضها بعضاً فالطبيعة والعالم والنفس الالهية
 يقتضى كل واحد منها التقابل (فما) اى فيسبب الذى (فيه) اى حاصل
 فى النفس الالهية (من الحرارة) بيان لما (علا) ما علا من العالم كالنار والهوى
 (وعما فيه من البرودة والرطوبة سفلى) من العالم ما سفلى كالتراب والماء فتقابل
 بعض العالم بعضاً بالعلو والسفلى لتقابل طبيعتهما بالحرارة والبرودة فخرج العالم
 على صورة النفس الالهية من التقابل (وعما فيه من اليوسة ثبت) ولم يتزلزل
 اى لم يتحرك (فالرسوب) وهو مقابل الثبوت والتزلزل (للبرودة) اى لمقتضى

البرودة (والرطوبة لا ترى الطيب اذا اراد سقى دواء لاحد ينظر في قارورة مائة فاذا رآه) اى قارورة مائة ذكر الضمير لاستواء التذكير والتأنيث في قارورة او باعتبار تعلقه لاحد (رسبا على) الطبيب (ان التضيغ) اى ان قابلية اندفاع المرض عن هذا الشخص (قد كمل فيسقيه) اى هذا المريض (الدواء ليسرع) الدواء (في التضيغ) اى في النجاح لا يرسب (وانما يرسب لرطوبته وبرودته الطبيعية) فظهر أن الرسوب للرطوبة والبرودة والاسراع للدواء فاختلف العالم بالكيفيات المختلفة في الطبيعة (ثم ان هذا الشخص الانسانى) وهو آدم عليه السلام (عجن) اى خمر الحق (طينته بيديه) وهو اشارة الى قوله خمرت طينة آدم بيدي اربعين صباحاً (وهما متقابلتان) كنيانان عن صفتيه الجلال والجمال الجامعتين بجميع الصفات القهرية واللطيفة (وان كانت كلتا يديه يمينا) اى وان كانتا متحدين في الاخذ والقوة لكنهما متقابلتان بالاتار (فلاخفاء بما بينهما من الفرقان) بالاتار والاحكام (ولو لم يكن) بينهما من الفرقان من كونهما يمينا مباركا موصلا الى المطلوب متساويين القدرة والتأثير (الا لكن) (كونهما اثنين اعنى يدين) دليل واضح على ان بينهما من الفرقان يعنى لو لم يكن بينهما تقابل لما قال تعالى بيدي بالتثنية بل قال يدي بالوحدة وانما تقابل اليدين (لانه) اى الشأن (لا يؤثر في الطبيعة الا ما يناسبها وهى) اى الطبيعة (متقابلة فجاء) في حق تخمير طينة هذا الشخص (باليدين) المتساويتين للطبيعة في التقابل فلم منه انه لا يؤثر العلة في المعلول الا ينسب وجود المناسبة بينهما فاوجد آدم باليدين بهذه المناسبة (ولما اوجد به باليدين سماه بشر المباشرة الالاقية بذلك الجناح) لا المباشرة الغير الالاقية به وهى المباشرة الجمعية الحسية فانه منزوع عن هذه المباشرة (باليدين المضائق اليه) لا اليدين الغير المضائق اليه تعالى وهما العضوان المخصوصان من اعضاء الانسان فانها محال ان يضاف الى الله تعالى (وجعل ذلك) الايجاد وهو ايجاد باليدين (من عنايته بهذا النوع الانسانى) واستدل على جعل الحق ذلك الايجاد من عنايته بهذا النوع بقوله تعالى (فقال

فقال
فقال
فقال
فقال
فقال

تعالى لمن ابى عن السجود له (اى لا ديم عم) ما منعك ان تسجد لما خلقت
بيدي استكبرت على من هو مثلك يعنى عنصريا (اى لا مثلك فى الحقيقة فانه
خالقته بيدي وخلقك بيد واحدة فالذى خلق باليدى اعلى وانصرف على
من هو بيد واحدة فلم لم تسجد لما قضت عليك فى الخلقة ما سبب منع سجدتك
لما خلقت بيدي أعجرب الاستكبار (ام كنت من العالين عن العنصر واست
كذلك) اى ولست من العالين عن العنصر قنعين ان المانع من السجود
استكبارك القبح اللازم لثانك الخيث (ويعنى بالعالين من علا بذاته عن
ان يكون فى نشأته التورية عنصريا وان كان طبيعيا) وهم الملائكة المهيون
والملائكة المنقرون كجبرئيل وغيره من ملائكة العرش والكرسى (فسا
فصل الانسان) اى نوع الانسان (غيره من الانواع العنصرية الابدانية بسرا
من طين فهو افضل نوع من كل ما خلق من العناصر من غير مباشرة) باليدى
وغيره من العنصرىات الارضية والسماوية حاصلة بمباشرة يد واحدة او من غير
ورود النص فى مباشرته (فالانسان فى الرتبة فوق الملائكة الارضية والسماوية
والملائكة المألون خير من هذا النوع الانسانى بالنص الا لاهى) وهو قوله
ام كنت من العالين وقوله ومن ذكرنى فى ملا ذكرته فى ملا خير منهم فالانسان
من حيث كونه جامعا بجميع ما فى الحقائق الكونية والالهية خير
من الملائكة العالين فكان بعض افراد هذا النوع كالانبياء والمرسلين افضل
من هذه الملائكة وغيرها من الموجودات فيكفى خيرية الملائكة من هذا النوع
الانسانى خيريتهم من بعض افراد النوع كما قال المحققون من علماء النورية
رسل الملائكة افضل من عامة البشر فكل واحد من الانسان والملائكة العالين
فاضلا ومفضولا فالانسان من حيث حقيقته الجامعة لجميع المراتب افضل
من الموجودات العنصرية والطبيعية فكان الانسان افضل من الملائكة العالين
من ذاك الوجه والعالون افضل من الانسان من حيث انه لم يكن
نشأتهم التورية عنصريا واليه اشار بقوله ويعنى بالعالين فالمراد بالخيرية بالنص

مطلب الفضيلة الانسان على الملائكة العالين اعنى المهيون من جهة جامعة الانسان لجميع المراتب الكونية والالهية

هي هذه الحيرة لا الحيرة من كل الوجوه (فن اراد أن يعرف النفس الالهى)
بحقيقته (فليعرف العالم) الذى هو صورته وانما توقف معرفة النفس
الالهى الى معرفة العالم (قانه) اى لانه (من عرف نفسه) وهو جزء
من العالم (فقد عرفه) فان نفسه تفصيل وتعرف لربه فن عرفها عرفه
ولما يوهم قوله (الذى ظهر فيه) صفة للرب فسر له ليعلم ابتداء انه صفة للعالم
لا للرب فقال (اى العالم ظهر في نفس الرحمان الذى نفس الله به) اى
بسبب الرحمان (عن الاسماء الالهية) قوله (ما) مفعول نفس (تجده)
ضمير الفاعل حائد الى الاسماء (من عدم ظهور آثارها) متعلق بتجدد بيان لما
والذى تجده من عدم ظهور آثارها هو الكرب (بظهور آثارها) متعلق
بنفس اى نفس الله عن الاسماء الكرب بسبب ظهور آثارها اى ازال
عنها الكرب بسبب اظهار كالاتها التى فى كونها ولو بقى آثارها فى بطونها
ولم تظهر فى اوقاتها لزم الكرب للاسماء فاطهرها الله فى اوقاتها لئلا
يلزم الكرب لان الكرب يحصل ثم ازاله الله بنفسه عن الاسماء فان هذا محال
فى حق الله وحق الاسماء (فامتن على نفسه) قوله الحمد لله (بما اوجد)
اى بالذى اوجده من صور الاعيان (فى نفسه) بفتح الهمزة متعلق باوجد
(قاول اتركان) اى حصل (لنفس) اى من النفس الرحمانى (انما كان
فى ذلك الجنب الالهى) اى عن الحضرة الاسم الله الجامع (ثم لم يزل الامر
ينزل بتفيس الغموم الى آخر ما وجد* شعر* فالكل) اى ظهور العالم كله
(فى عين النفس*) الرحمانى (كالضوء) اى كظهور الضوء بدون الشمس
(فى ذات الفليس*) اى فى آخر ظلمة الليل فكما ان الليل والنهار لا يظهر أحدهما
بدون الآخر كذلك لا يظهر كل واحد من النفس الرحمانى والعالم بدون
أحدهما (والعلم) اى العلم الحاصل (بالبرهان فى* سلخ النهار) اى فى آخره
(لنفس*) اى لمن نام ولم يحصل علم ما قبله بالكشف العيانى قبل
سلخ النهار فقوله لمن يتعلق بالعلم وفى سلخ النهار كذلك (فيرى) الناس

(الذى) مفعول يرى (قد قلته*) من تحقيق انفس الرحمان والعالم (رؤيا)
 مفعول ثان ليرى (تبدل على النفس*) صفة للرؤيا (فيريح*) اى يريح هذا العلم
 التاسع (من كل غم*) اى من كل جهل حاصل (فى تلاوته) اى فى فكره
 (عبس*) اى كانه تلى بلسان الحال عبس وتولى حيث كانت نفسه فى ضيق
 الجهل وعبوس الفكر لكن هذا العلم لا يجديه قعاً لانه تعبير واستدلال بنظر
 العقل فلا يستلزم علم حقيقته ما يراه فهذه الايات فى حق من طالب العلم
 بنظر عقلى لا من طلب بالكشف والبرهان واما الذى طلب بطريق التجلى
 والكشف فمحصل مطلوبه فهو الذى قال فى حقه (ولقد تجلى للذى* قد جاء
 فى طاب القبس*) شبه السالكين بحال موسى عليه السلام فى حصول مطلوبهم
 فكما تجلى الله لموسى عليه السلام فى طاب القبس من النار كذلك تجلى الله
 للسالكين الذين جاؤا فى طلب القبس من النور ففزع علمهم لحصوله فى وقته
 (فيرا*) اى رآى موسى عليه السلام الحق (نارا) وهى صورة مطلوبة (وهو
 نور* فى الملوك) وهم الذين خلصوا عن ظلمة الطبيعة وملكوا نور الحق فلا ليل
 عندهم والعالم كله نهار عندهم (وفى العسس*) وهم السالكون الذين لم
 يصلوا ادرجة التحقيق ولم يخلصوا عن ظلمة طبيعتهم وهم يتصرفون فى ظلمة طبيعتهم
 بالنور الا لئلهى كما يتصرف العسس فى ظلمة الليل بالنار فكما ان العسس تابع
 فى التصرف بالملوك كذلك السالكون المتوسطون تابعون فى تصرف طبيعتهم الظلمانية
 بالكمال والمرشدين هم ملوك الطريقة وسلاطين الحقيقة فاذا فهمت مقالتى* تعلم
 بانك مبتس*) اى فقير ليس لك شئ من العلم بالحقائق فدعوتك غنى بالعلم
 كدعوة الفقير الفليس غنى بالمال وهذا دعوة من الشيخ رضى الله عنه فى تحصيل
 العلم من طريق العقل الى طريق الكشف (لو كان) موسى عليه السلام (يطالب
 غير ذا*) اى غير النار (لرآه) اى لراى الحق (فيه) اى فى مطلوبه اى مطلوب
 كان (وما نكس*) الحق فى اعطاء مطلوب كل طالب اذا توجه اليه قبحى له الحق
 فى صورة مطلوبه وهو منزّه عن الصورة والصورة تنشأ عن بصر الراى

ولما فرغ عن بيان الحقيقة العيسوية وما يتعلق بها شرع في بيان حكمته
وتحقيق الآيات الواردة في حقه عليه السلام فقال (واما هذه الكلمة العيسوية
لما قام لها) اى الكلمة العيسوية في اليوم الآخر (الحق في مقام حتى نعلم)
بالمكلم (ويعلم) بالغائب (استفهمها) اى استفهم الحق كلمة عيسى عليه السلام
(عمان نسب اليها) اى الى كلمة عيسى عليه السلام والى امها من الالوهية حتى
يعلم الحق (هل هو) اى المنسوب اليها وهو الالوهية (حق) واقع في نفس
الامر (ام لامع علمه الاول بهل وقع ذلك الامرام لا) لكنه استفهم ليظهر علمه
الاول عن صورة عيسى عليه السلام وانما لم يقل عمان نسب اليهما مع ان الالوهية
منسوبة اليهما اذ لا يقع دعوى الالوهية عن المرأة لذلك استفهم عيسى
عليه السلام عن الالوهية المنسوبة الى امه دون امه فجمعها في الاستفهام
(فقال له) اى فقال الله لعيسى عليه السلام (اانت قات للناس اتخذوني وامى
آلهين من دون الله) يعنى اانت نسبة الالوهية اليك وامرت بالناس بالتخاذل
آلهين من دون الله ام الناس نسبوا الالوهية واتخذوكا آلهين من عند
انفسهم (فلا بد في الادب من الجواب للمستفهم) اى لا بد في الادب ان يجيب
المستفهم الذى استفهمه جواباً موافقاً لسؤاله (لا اله الا نحن له) الحق (في هذا
المقام) وهو مقام التفرقة وهو ضمير الخطاب (و) فى (هذه الصورة) وهى صورة
الاستفهام الانكارى (اقتضت الحكمة الجواب في التفرقة بعين الجمع) اى
اقتضت الحكمة الجواب الجامع لمقام الفرق والجمع (فقال وقدم التنزيه
سبحانك فحدد بالكاف التى تقتضى المواجهة والخطاب) فيزاولا بين العبودية
والالوهية وهو التفرقة فخطبه في الجواب كما خاطبه في السؤال (ما يكون
لى من حيث اما لنفسى) من حيث عبوديتى وانيتى (دونك) من دون ربوبيتك
وهويتك (ان اقول ما ليس لى بحق اى ما تقتضيه هويتى ولا ذاتى) فان مقتضى
ذاتى العبودية لا الالوهية فلا اكون اقول ما لا تقتضيه ذاتى (ان كنت قلته)

اى ما ليس لى بحق وهو الالهية (فقد علمته لانك انت القائل) فى صورتى
 (ومن قال امراً فقد علم ما قال وانت اللسان الذى اتكلم به) والوجود
 واللسان والقول كله لك وما لى الا العدم وهذا هو جهة الجمع (كما اخبرنا رسول الله
 صلى الله تعالى عليه وسلم عن ربه فى الخبر الا لى فقال كنت لسانه الذى يتكلم به)
 فى انه اخبر عن الاشياء على ما هى عليه فان العبد اذا قرب اليه علم الاشياء على
 ما هى عليه فاخبر عنها فقله علم الحق ولسانه لسان الحق (فعمل) الحق (هو به)
 اى هوية نفسه بقوله كنت لسانه (عين لسان المتكلم) لكونه عين المتكلم
 بحسب الحقيقة (ونسب الكلام الى عبده) بقوله الذى يتكلم به لكونه غير
 استكلم بحسب التعيين فالتكلم هو العبد لكنه بالحق يتكلم وهو نتيجة قرب التوافق
 لجميع التزييه والتشبيه فى كلام واحد (ثم نعم العبد الصالح الجواب بقوله تعلم
 ما فى نفسى) من الكمالات والنقائص المستترة به وبقى لان نفسى بحسب
 الحقيقة عين نفسك (وانتكلم) اى والحال ان المتكلم بهذا القول (الحق)
 لكنه بلسان عيسى عليه السلام وهو اشارة الى نتيجة قرب الفرائض (ولا اعلم
 ما فيها فى) الحق بلسان عيسى عليه السلام (العلم عن هوية عيسى عليه
 السلام من حيث هويته) فانه حينئذ عدم (لامن حيث انه) اى لامن حيث
 ان عيسى عليه السلام (قائل وذو اثر) فانه من هذه الحقيقة عين الحق (انك انت
 علام الغيوب فجاء بالفصل والعماد) وهوانت (تأكيد اللىان واعتماداً عليه اذ لا يعلم
 الغيب الا الله ففرق) عيسى عليه السلام الحق بجمعه مخاطباً بقوله سبحانه
 (وجمع) بقوله ان كنت قلته فقد علمته (ووحيد) وهو لازم للجمع (وكرر)
 وهو لازم للتفرقة (ووسع) من حيث سريان هويته جميع الموجودات وهو
 قوله تعلم ما فى نفسى (وضيق) باعتبار الظاهر وهو قوله ولا اعلم ما فى نفسك
 واتى كله بالتشديد للبالغة (ثم قال) العبد الصالح (متمماً للجواب) اذ الجواب
 يحصل بقوله ان كنت قلته فقد علمته فعد ذلك من متمماته (ما قلت لهم الا

ما امرت به ثنى أولاً عن نفسه قولاً (مشيراً إلى أنه ماهوثة) أى إلى أن عيسى عليه السلام ليس هو موجوداً فى هذا المقام حتى يقول قولاً بل الوجود كله لله (ثم أوجب القول أدباً مع المستفيهم ولو لم يفعل كذلك لاتصف) عيسى عليه السلام (بعدم العلم بالحقائق وحاشاء من ذلك) فلو لم ثبت الهوية الألهمية بعد ثبوت الهوية العيسوية لكان قفياً مطلقاً وليس كذلك بل الأمر الاثبات بعد النفي أولئ بعد الاثبات قائمت الهوية الألهمية (فقال الاما امرت به وانت المتكلم على لسانى وانت لسانى) قائمت الهوية الألهمية فى ضمن الهوية العيسوية فالقول قول الحق واللسان لسان الحق لكن ظهر فى الصورة العيسوية (فاظر الى هذه التنبئة) من الانباء على وزن فعله (الروحية الألهمية) أى فاظر الى هذا الاخبار الروحى الألهى ومن النبى باعتبار السؤال من طرف الحق والجواب من عيسى عليه السلام بى فاظر الى هذا السؤال والجواب (ما العطفها) بمبارتها (وما ادقها) بإشارتها (ان اعبدوا الله فجاء) عيسى عليه السلام ما امر الله به (بالاسم الله لاختلاف العباد فى الامادات واختلاف الشرائع ولم يخص اسماً خاصاً دون اسم) ولم يقل ان اعبدوا الرحمن او غيره من الاسماء الخاصة (بل جاء بالاسم الجامع للكل) أى لجميع الاسماء (ثم قال) عيسى عليه السلام (له) أى له (ربى وربكم وه معلوم ان نسبته) أى نسبة الحق (الى موجود ما بالربوبية غير نسبة الى موجود آخر) فان عبد الرحيم ليس عبد القهار (فلذلك) أى فليكون نسبة الربوبية باختلاف المظاهر (فصل) عيسى عليه السلام الرب (بقوله ربى وربكم بالكنايتين كناية المتكلم به وكناية المخاطب) الاما امرت به قائمت نفسه أمورا ولست نفسه سوى عبوديته أذلا يؤمر الامن يتصور منه الامثال (الى الامر) (وان لم يفعل) فكان نفسه عين عبوديته والا لما قال الاما امرت به (ولما كان الامر) أى امر الحق عباده بالتكليف (يتزل) من الحضرة الجامعة لجميع الاسماء وهو الاسم الله (بحكم المراتب) أى بحكم المظاهر الكونية فيتصف بصفات ها من الحدوث والامكان

وغير ذلك من الصفات الامكانية (لذلك) اى لاجل نزول الامر التكليفى بحكم المراتب (ينصنع كل من ظهر فى مرتبة ما) من المراتب (بما) اى بالذى (تعطيه حقيقة تلك المرتبة) فان القرآن الكريم بالنسبة الى الحق القديم قديم وباعتبار نزوله وظهوره فى مراتبنا حادث وجواب لما محذوف تقديره لما كان الامر ينزل نزل بحكم المراتب اوقوله ينصنع لان قوله لذلك مؤخر عنه معنى (فرتبة المأمور) وهى مرتبة كلية مشتملة على مراتب مخصوصة جزئية (لها حكم) وهو التسليم والطاعة والقبول بأمر امره (يبدو) اى يظهر ذلك الحكم (فى كل مأمور) اى فى كل مرتبة من جزئيات تلك المرتبة الكلية (ومرتبة الامر) وهى مرتبة جامعة لجميع مراتب مخصوصة وهى مرتبة الاسم الله (لها حكم) يحكم به على المأمور وهو التكليف الشرعى للمأمور (يبدو فى كل أمر) من خصوصيات تلك المرتبة الكلية الامرية (فيقول الحق اقيموا الصلاة فهو الامر والمنكف) بكسر اللام (المأمور) العبد فكان الحق فى مرتبة الامر يظهر منه الحكم والعبد فى مرتبة المأمور يظهر منه الطاعة لأمره (ويقول العبد رب اغفرلى فهو الامر) بحسب مفهوم الصيغة والافعة لا بحسب الاصطلاح وكذا قوله (والحق المأمور) ولا يسمى الحق بحسب الشرع بانه مأمور بأمر شئ لكن اهل الله قد يطلقون لكشف المعنى المستورة على اعين اهل الحجاب لحكمة تقتضى كشفها فكان كل واحد من الحق والعبد أمراً ومأموراً لكى المأمور فى حق الحق بمعنى المطلوب والامر فى حق العبد فى رب اغفرلى بمعنى الطالب واليه اشار بقوله (فما يطالب الحق من العبد بأمره هو بينه يطالب العبد من الحق بأمره) وليس ما طاله كل واحد من الآخر بأمره الا الاجابة وكانت الاجابة مطلوبة فمطلوب العبد من الحق بقوله رب اغفرلى وجود الغفران ومطلوب الحق من العبد بقوله اقيموا الصلاة اقامة الصلاة اذ لا يتصور اقامة الصلاة الا من فعل العبد فحصول الصلاة من الحق محال لذلك طلب حصولها من العبد كما ان حصول الغفران لا يكون الا من الحق

لذلك طلب العبد من الله (ولهذا) اى ولاجل كون المطلوب من الطرفين
 الاجابة (كان كل دماء) اى طلب سواء كان من الحق او من العبد (مجاباً)
 ليحصل المجازاة بينهما كما قال من اطاعنى فقد اطعته ومن عصانى فقد عصيته
 (ولا بد وان تأخر) حصول الدماء عن وقت الطلب (كما يتأخر) حصوله
 (عن بعض المكلفين فمن اقيم مخاطباً باقامة الصلاة فلا يصلى في وقت) اى في وقت
 كونه مخاطباً (فيؤخر الامتثال ويصلى في وقت آخر ان كان متمكناً) اى قادراً
 بالاقامة (من ذلك) اى في ذلك الوقت (فلا بد من الاجابة) من العبد (ولو) تأخر
 الامر انكليفى (بالقصد) اى بقصد العبد (ثم قال) عيسى عليه السلام
 (وكنتم عليهم) اى على الامم (ولم يقل على نفسى معهم) اى لم يفصل من
 نفسه وانفسهم (كما قال ربي وربكم) اى كما فصل بين ربه وربهم بقوله ربي
 وربكم (شهيداً مادمت فيهم) وانما قال هذا القول (لان الانبياء شهداء على
 اممهم ماداموا فيهم فلما توفيتى اى رفعتى اليك) وانما فسر توفيتى برفعتى
 اثبت حياة عيسى عليه السلام (وحجبتهم عنى وحجبتى عنهم كنت انت الرقيب
 عليهم في غير مادتى بل في موادهم) بمعنى المعية بحكم والله مكم لاعمى الحلول
 في موادهم الروحانية والجسمانية فانه محال في حق الله كما بات عند اهل الله
 (اذ كنت) تعليل لقوله بل في موادهم (بصرهم الذى يقتضى المراقبة) وهو
 البصر المجرد عن المواد وهو النور الالهى (فشهود الانسان) اى الانسان
 الكامل (نفسه شهود الحق اياه) لكون الحق بصر الانسان الكامل دون
 غيره (وجعله) اى جعل عيسى عليه السلام ذلك الشهود في الحق (بالاسم
 الرقيب لانه) اى لان عيسى عليه السلام (جعل الشهود له) اى الحق في قوله
 وكنتم عليهم شهيداً لان شهود عيسى عليه السلام شهود الحق في مادة عيسى
 عليه السلام فلم يفصل بينه وبين ربه (فأراد ان يفصل بينه وبين ربه) كما هو
 عادة العالمين بالحقائق (حتى يعلم انه هو) اى ان عيسى عليه السلام هو
 عيسى عليه السلام (لكونه عبداً في الواقع) (ويعلم ان الحق هو الحق) في

الواقع (لكونه ربالة فجاء لنفسه بأنه شهيد) لان الشهيد قد يؤخذ بمعنى الشاهد على الشخص الحاضر عنده (و) جاء (في الحق بأنه رقيب) لان الرقيب هو الشاهد على الشيء ازلاً وأبداً وفرق بين نفسه وبين ربه في الشهود عاينهم لذلك قيد شهوده بقوله مادمت فيهم واطلاق في الحق بقوله انت الرقيب عليهم (وقدمهم في حق نفسه فقال عليهم - هيدأ مادمت فيهم ايثارا لهم في التقدم وادنا واخرهم في جانب الحق عن الحق في قوله الرقيب عليهم لما يستحق الرب من التقدم بالربة ثم اعلم) عيسى عليه السلام على صيغة الماضي اى اخبر (ان للحق الرقيب الاسم الذى جعله عيسى عليه السلام لنفسه وهو الشهيد في قوله عاينهم شهيداً فقال وانت على كل شئ شهيد) بنى انا شهيد على قوم مخصوص مادمت فيهم وانت شهيد عاينهم وعلى كل شئ اى ابدأ وهى شهادة الحق في مقام الجمع والاطلاق (فجاء بكل العموم ونفى لكونه انكر التكرات وجاء بالاسم الشهيد) فاذا كان الامر كذلك (فهو الشهيد على كل مشهود بحسب ما تقتضيه حقيقة ذلك المشهود فيه) عيسى عليه السلام بقوله وانت على كل شئ شهيد (على انه زلى هو الشهيد على ربه عيسى عليه السلام حين قال وكنت عليهم شهيداً مادمت فيهم فهمى) اى شهادة عيسى عليه السلام (شهادة الحق) عاينهم (فى مادة عيسوية كما ثبت اهل لسانه وسمه وبصره) فثبت الشهادة او لا لنفسه بقوله وكنت عاينهم شهيداً ونفى ثانياً بانباتها وحصرها للحق بقوله وانت على كل شئ شهيد لا غير (ثم قال) الحق (كلمة عيسوية ومحمدية) مقول قال (اما كونها عيسوية فانها قول عيسى عليه السلام ماخار الله عنه فى كتابه واما كونها محمدية فلو قوعها عن محمد عليه السلام بالمكان الذى وقت منه فقام) محمد عليه السلام (بها) اى بهذه الكلمة (ليلة كاملة) وقرأها (يرددها لم يعدل الى غيرها حتى طلع الفجر) فهذه الكلمة المنسوبة الى عيسى والى محمد عاينهما السلام قوله تعالى (ان تعذبهم) بجرهم وهو جباينهم شركاء لله (فانهم عبادك) لا اعتراض على المولى المطلق فيما يفعل بعبيده بما استحقوا به

(وَأَن تَقْرَأَهُمْ) أَي تَسْرَهُمْ عَنِ الذُّنُوبِ (فَأَنَّكَ أَمْتَ الْعَزِيزَ الْحَكِيمَ) أَي أَنْتَ الْقَادِرُ الْقَوِيُّ عَلَى عَفْوِ الْمُجْرِمِينَ فَإِنَّ عَذِبْتَ فَعَدَلَ فَإِنْ غَفَرْتَ فَفَضَلَ هَذَا تَقْسِيرُهَا وَأَمَّا إِشَارَاتُهَا وَلَطَائِفُهَا فَسَنِيْنُكَ (وَهُمْ) فِي قَوْلِهِ أَنْ تَعَذِّبَهُمْ وَأَن تَقْرَأَهُمْ (ضَمِيرُ الْغَائِبِ كَمَا أَنَّ هُوَ) فِي قَوْلِهِ أَمَّا لِي قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ وَفِي غَيْرِ ذَلِكَ (ضَمِيرُ الْغَائِبِ كَمَا قَالَ هُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا بِضَمِيرِ الْغَائِبِ فَكَانَ الْغَيْبُ سِرّاً لَهُمْ عَمَّيْرَادٌ بِالْمَشْهُودِ الْحَاضِرِ) وَالْمُرَادُ بِالْمَشْهُودِ الْحَاضِرِ عَالَمُ الشَّهَادَةِ وَبِمَا يَرَادُ بِهِ هُوَ الْحَقُّ تَعَالَى أَي يَشَاهِدُ الْحَقُّ بِالْمَشْهُودِ وَالْحَاضِرُ وَبَسْتَدَلَّ بِهِ فَكَانَ الْحَقُّ نَفْسُهُ مَشْهُوداً بِعَالَمِ الشَّهَادَةِ وَهُمْ لَا يَشَاهِدُونَ الْحَقَّ بِالْمَشْهُودِ بَسْتَدَلُّونَ بِهِ لَكُونَ الْغَيْبُ سِرّاً وَحِجَاباً لَهُمْ فَكَانُوا مَحْجُوبِينَ عَنِ الْحَقِّ فَإِذَا كَانَ الْغَيْبُ سِرّاً لَهُمْ (فَقَالَ أَنْ تَعَذِّبَهُمْ بِضَمِيرِ الْغَائِبِ وَهُوَ) أَي الْغَيْبُ (عَيْنُ الْحِجَابِ الَّذِي هُمْ كَانُوا فِيهِ) أَي فِي ذَلِكَ الْحِجَابِ الَّذِي (عَنِ الْحَقِّ) أَي حَصَلَ عَنِ الْحَقِّ نَفِيسُ الْحَقِّ تَسْرَهُمْ فَالْحَقُّ مَعَهُمْ فِي حِجَابِهِمْ بَلِ الْحَقُّ عَيْنُ حِجَابِهِمْ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ بِذَلِكَ (فَذَكَرَهُمُ اللَّهُ) الَّذِي بِشَدِيدِ الْكَافِ قَدْ ذَكَرَ النَّبِيُّ فَعَدَا لَهُمْ بِضَمِيرِ الْغَائِبِ فِي قَوْلِهِ أَنْ تَعَذِّبَهُمْ عَلَى كَوْنِهِمْ فِي حِجَابٍ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا (قَبْلَ حُضُورِهِمْ) بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ فِي يَوْمِ الْقِيَمَةِ (حَتَّى إِذَا حَضَرُوا) بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَشَهِدُوا مَا كَانُوا عَلَيْهِ قَبْلَ ذَلِكَ مِنَ الْحِجَابِ (تَكُونُ الْحَيَاةُ) هِيَ خَيْرَةٌ مَا أُودِعَ فِي طِينَةِ أَبْدَانِهِمْ مِنْ اسْتِعْدَادِ الْوُصُولِ إِلَى حَضْرَةِ الْحَقِّ (فَدُنِحَكِمْتُ فِي الْبَحِينِ) أَي فِي عَجِينَتِهِمْ الْبَحِينِ طِينَةُ أَبْدَانِهِمْ (فَصَبَرْتُهُ) أَي صَبَرْتُ الْحَيَاةَ الْبَحِينِ فِي وَقْتِ حُضُورِهِمْ (مِنْهَا) أَي مِثْلُ الْحَيَاةِ فِي أَبْصَالِهِمْ إِلَى الْحَقِّ فَقَتَضَى الْبَحِينِ السِّرَّ وَالْحِجَابَ عَنِ الْحَقِّ وَالْحَيَاةَ الْكَاشِفَ عَنِ الْحَقِّ وَالْوُصُولَ إِلَى الْحَقِّ فَقَدِيمُ الْحَقِّ عَلَى خَيْرَتِهِمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فَصَبَرْتُهَا مِثْلَهُ فِي عَدَمِ الْإِبْصَالِ إِلَى الْحَقِّ فَإِذَا قَامَتْ قِيَامَتُهُمْ أَتَتْهُمُ الْبَحِينُ فَحَكَمْتُ فِيهِ كَمَا تَحْكُمُ فِيهَا فَصَبَرْتُهَا كَمَا صَبَرْتُهَا مِثْلَهُ فَقِيَامُ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِهَذِهِ الْآيَةِ إِلَهًا كَامِلَةً وَاسْتِثْنَاءً عِنْدَ ظُهُورِ نَوْرِ الشَّمْسِ يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُمْ فِي سِرٍّ مِنَ الْحَقِّ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فَفِي

كلها ليلة كاملة في حقهم لذلك لم يفعل العكس ولا نهار لهم في الدنيا لعدم ظهور الحق لهم فيها ولعدم شهودهم انفسهم فيها وهم عند شهودهم انفسهم وشهودهم الحق في اليوم الآخر فالحق مذكرهم ماداموا في غيبة موادهم الغيبية فاذا حضروا بين يدي الله في يوم القيمة فالحق مشاهدهم في موادهم الصورية الاخرية مع كونه مشاهدهم في مقامه الجمي الالهي ازلا وابدأ فتذكيرهم الحق النبي على هذا الوجه يدل على استحقاقهم المغفرة بدعائهم التبي عن (فانهم عبادك فافرد الخطاب للتوحيد الذي كانوا عليه) في التولد وفي جواب ألتست يعني وان خالفوا امرك في الظاهر ويبعدون غيرك ويجعلون لك شريكا لكنهم في المعنى يبدونك لكون فطرتهم الاصابة على التوحيد (ولاذلة اعظم من ذلة العبيد) وانما كانوا عبادك (لانهم لا تصرف لهم في انفسهم فهم يحكم ما يريد بهم سيدهم ولا شريك له) اى لسيدهم (فيهم) وانما كان لاشريك لله فيهم (فانه قال) بلسان نبيه (عبادك فافرد) فلما توجه ان يقال اذا كانوا يحكم ما يريد به سيدهم فلا استحقاق لهم العذاب الموجع من هذا الوجه قال (والمراد بالعذاب اذلالهم و) الحال (لا اذل منهم لكونهم عبادا فذواتهم تقتضى انهم اذلاء فلا تذليهم) فمضى قوله ان مذنبهم اى ان تريد اذلا لهم (فانك لا تذليهم بادون بمهام فيه) من الاذلال (من كونهم عبيدا) فلا سبيل الى اذلالهم لامتناع اذلال الاذلاء وامتناع تعلق قدرتك بالمتنع ولا سبيل الى العذاب الموجع على الشق الاول من التردد لعدم استحقاقهم من هذا الوجه (وان تغفر لهم اى تسترهم عن ايقاع العذاب) الموجع (الذى يستحقونه بمخالفتهم) بامرك التكليفى (اى تجعل لهم غفرا يسترهم عن ذلك) العذاب (وينعمهم منه فانك انت العزيز اى المتبع الحمى) يعنى ان ذاتك بحسب الاسم العزيز والغفور يقتضى مظهرا يظهر بهما بكمال الظهور ولا اكل مظهرا بمن جعل لك شريكا فان لم تسترهم من العذاب لفات هذه الحكمة التى يراد وقوعها وهو ظهور الحق بكمال الغفارية فلا بد

من ظهور الحق بكمال التغارية ولا بد من اجابة دعاء الرسول ع في حقهم باذن الله فلا بد من ستر الحق عنهم ايقاع العذاب الذي يستحقونه بجرمهم هذا في حق المشركين الذين استحقوا العفو والمغفرة في العلم الاذلي بشرط دعاء الرسول عليه السلام لئلا يكامل في فحائمهم في آخر نفسهم على الايمان واما الذين قبضوا على الشرك فان يغفر الله لهم فلا يؤذن للرسول عليه السلام ان يدعو لهم بل يدعو عليهم لوجوب التعذيب في حقهم بالنص ولا يجوز الحاحاً من النبي على ربه في انسئلة ايلة كاملة طلباً للمغفرة لمن وجب في حقه التعذيب بالنص فلا يمنع الدعاء لهم فالانبياء معصومون عن فعل المثل قال القاضي البيضاوي في تفسير الآية وعدم غفران الشرك مقتضى الوعيد فلا امتناع فيه لذاته ليجتمع التردد ثم كلامه حينئذ ليس المراد من التردد طلب المغفرة لهم بل ثناء لله من النبي عليه السلام بكمال انوحيده وكمال الغدرة انك الانبياء ممنوعون بالنص الا لئلا يترك عن طاب المغفرة للمشركين فكان التردد عبادة خاصة للرسول نافعة له لانه هذا وان كان له وجه لكن ظاهر الآية وقرينة الحال وهي تلاوة النبي عليه السلام ليلة كاملة يدلان ما قاله الشيخ رضي الله عنه من انه دعاء لهم من النبي عليه السلام باذن الله فاما كان الدعاء الا انساب الاجابة واجاب الله دعاءه ولو اوجب لرد في كره او كرتين او ثلث كرات كما قال تعالى (استغفر لهم او لا تستغفر لهم ان ستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم) فمع نية عليه السلام عن طاب الاستغفار للمشركين وكما قال تعالى (لن تراني) يا موسى فمن سنة الله منع نية عليه السلام عن فعل ما لا يفيد ولو لم يفد هذا التردد في حقهم لما ترك نية عليه السلام في ايلة كاملة فما تركه التردد الا بعلو الفجر ولو طال اطال فظاهر الآية يدل على كمال سفة النبي عليه السلام وترحمه عليهم فانهذا الادعاء وشفاعته لهم لا مجرد تردد يدخل عن طاب المغفرة (وهذا الاسم) العزيز (اذا اعطاه) اي هذا الاسم (الحق لمن اعطاه من عباده يسمى الحق) في ذات الوقت (بالمزوء) العبد (المعطى له هذا الاسم) يسمى (بالعزيز) لكونه مظهر النجى الحق بالزرة (فيكون) الحق (منيع الحى) اي ما اعطاه

وما حمأ الاعين عبده (عما يريد به انتقم وانعذب من الانتقام والعذاب)
فقتضى هذا الاسم منع العذاب عن العبد المذنب لذلك التجأ في دعائه اليه
فاجاب الله دعاه سحفاً عن اضاعة مجاهدته في ليلة كاملة (وجاء بالفصل
والحمد ايضاً تاكيداً للبيان وتكون الآية على مساق واحد في قوله انك انت
علام الغيوب وقوله كنت انت الرقيب عليهم فجاء ايضاً انك انت العزيز الحكيم)
اعاده ليتفرع عليه بعض الاحكام (فكان) ترديد النبي عليه السلام لياته
(سؤالاً من النبي عليه السلام والخاصاً منه على ربه في المسئلة ليلة الكاملة الى
طلوع الفجر يرددها) اى يردد النبي عليه السلام تلك المسئلة (طلباً للاجابة
فلو سمع الاجابة في اول سؤاله ما كرر) سؤاله (فكان الحق يعرض عليه)
اى على النبي عليه السلام (فصول ما استجوابه) اى استحقاقه (العذاب)
وهو الذنب الذى يطالب بالمغفرة وهو ما عدا الشرك اذ الشرك لا يقبل المغفرة
فالنبي لا يطالب ما لا يقبله (عرضاً مفصلاً) اى كل واحد من الذنوب والمذنبين
(فيقول) النبي عليه السلام (لاهى الحق) فى كل عرض عرض وعين عين اى
فى كل عرض وعين فرداً فرداً (ان تمنهم فبهم عبادت وان تغفر لهم فبك
انت العزيز الحكيم فلو رآى) النبي عليه السلام (فى ذلك العرض) اى عرض
الحق على النبي عليه السلام (ما يوجب تقديم الحق ومارجئيه) من ان اخق
يريد القهر والانتقام منهم لا يريد المغفرة لهم (لدعا عليهم لاهم) لان الانبياء
لا يريدون ما لا يريد اخق فعمل اجب عليه السلام فى ذلك العرض ان الحق
يريد العفو والمغفرة لهم بدعائه فبالغ فى دعائه ليلة كاملة (فما عرض) اخق
(عليه) اى على النبي عليه السلام (الاما استحقاقه) اى بسبب ذناب السوء
وهو الذنب (ما) مفعول استحقوا اى الذى (تعطيه) اى تعطى ذناب السوء
(هذه الآية) قوله (من التسامى لله والتعريض لعفوه) بيان ما يعنى ان هذه
الآية تعطى الرسول عليه السلام ما استحقاقه من ان الرسول عليه السلام يسلم

لله في دعائه لهم اذ لا يدعولهم الا باسم الحق ويعرض على الحق مغفرتهم فما نزل
 الآية عليه الا ان يشفع لهم ولا يشفع الا لمن قبل الشفاعة (وقد ورد) في الخبر
 (ان الحق اذا احب صوت عبده في دعائه اياه) اى الى الحق (اخر الاجابة عنه)
 اى عن العبد (حتى يتكرر ذلك) الدعاء (منه) اى من العبد (حباً فيه) اى
 في دعائه (لا اعتراضاً عنه ولذلك) اى ولا حل تأخير الاجابة عن العبد
 حباً من الله لتكرر من العبد (جاء بالاسم الحكيم والحكيم هو الذى يضع
 الاشياء فى مواضعها ولا يبدل بها) اى الاشياء (عما) اى عن الذى
 (تقتضيه وتطلبه حقاً) اى حقائق الاشياء (بصفاتها) اى بصفات
 الحقائق (فالحكيم هو العالم بالترتيب فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم
 بترداده هذه الآية على علم عظيم من الله فن تلى هذه الآية فهكذا يتلو)
 اى كتلاوة الرسول عليه السلام فى كونه على علم عظيم (واولاً
 قال سكوت اولى به فاذا وفق الله عبداً الى تعلق بامر تافاه وفقه) اى
 العبد (اياه) الى ان يطق (الا وقد اراد اجابته) اى اجابة عبد (فيه) اى فى ذلك
 النطق (وقضاء حاجته) فاذا كان الامر كذلك (فلا يستبطن) اى فلا يفتنم
 (احد) بتأخير (ما يتفخه ما وفق له) من الدعاء (وليتأبر) اى وليواطىء
 على دعائه مثل (مثابة رسول الله عم على هذه الآية فى جميع احواله) اى احوال
 الرسول (حتى يسمع) الداعى (باده) الجسمانى (او بسمه) القابى (كفى
 شئت او كيف اسمحك الله الاجابة فان جازاك) الحق (بسؤال اللسان اسمحك
 باذنك وان جازاك بالامنى اسمحك بسمك)

﴿ فص حكمة رحمانية فى كلمة سليمانىة ﴾

(فص حكمة رحمانية) اى زبدة علوم منسوبة الى الرحمن حاصلة (فى كلمة
 سليمانىة) اى فى روح هذا النبي عليه السلام فكل من علم هذه الحكمة
 وتكلم بها فن روح هذا النبي قال الله تعالى حكمة عن قراءة ما قيس

كتاب سليمان عليه السلام (انه يعنى الكتاب) انلقى الى (من سليمان واه اى مضمونه)
وانما رجع الضمير الثانى الى المضمون لا الى الكتاب لان ما فى الكتاب
لا ينحصر فى البسطة (بسم الله الرحمن الرحيم فاخذ بعض الناس) اى
ذهب بعض المفسرين (فى تقديم) يتعلق باخذ باعتبار قصته معنى شرع
وان كان متعليا (اسم سليمان على اسم الله) اى قدم سليمان فى كتابه اسمه على
اسم الله فحكى بلفظ مع حواشيها كذلك (ولم يكن كذلك) والحال ان سليمان
لم يقدم اسمه على اسم الله فى كتابه بل انما كان التقديم عن قراءة بلفظ لانه
ما قالت بلفظ لحواشيها اى الى كتاب كرم نصب السامعون اعينهم
وانظروا الى ذكر الماقى فاقضى المقام تقديم اسمه على اسم الله فى قراءة
بلفظ وكذلك فى كتاب سليمان بل قدم اسم الله على اسمه (وتكلموا فى ذلك)
اى فى وجه تقديم سليمان اسمه على اسم الله (بما لا يبنى) يتعلق بتكلموا (بما)
بيان لما لا يبنى (لا يابق بمعرفة سليمان عم ربه) فانهم قالوا انما قدم اسمه على
اسم الله لئلا يحرق الكتاب بحرمة صاحبه وبهضمهم قالوا انما قدم اسمه على
اسم الله لانها مأكلة كافرة فخاف سليمان شتمها عند القراءة فقدم اسمه ليرجع
الشتم اليه لا الى الله كل ذلك لا يابق بمحضرة سليمان العالم بالامور على ما هو عليه
لذلك ذهب الشيخ الى ان سليمان لم يقدم اسمه على اسم الله والتقديم بتوهم
من حكاية بلفظ (وكيف يليق ما قالوه وبلفظ يقول) لحواشيها (فيه)
اى فى حق الكتاب (اى الى كتاب كرم اى يكرم عليها) على بلفظ
وسليمان عالم بهذا القول من بلفظ قبل ان تقول فكيف يليق بهذه المعرفة
معرفة سليمان ما قالوه فى حقه من نسبة الجهل (وانما حملهم) اى بعض
الناس (على ذلك) التقديم (ربما) فاعل حملهم على التقديم على
حملهم على التقديم (تمزيق كبرى كتاب رسول الله عم) يبنى قالوا انما قدم
سليمان اسمه على اسم الله لئلا تمزق كتابه كما مزق كبرى كتاب رسول الله عليه السلام
لتقديم اسم الله على اسمه فتوهم قدمه ان رسول اسم الله على اسمه وقوهم

منزق كسرى كتاب رسول الله عليه السلام قد اصابوا فيه لكنهم اخطأوا في قولهم
 ان تمزيق كسرى كتاب رسول الله لتقديم اسم الله على اسمه ولولا ذلك
 التقديم لما منزقه والى بطلان هذا القول اشار بقوله (وما منزقه) اى
 وما منزق كسرى كتاب رسول الله (حتى قرأه كله وعرف مضمونه)
 ولو كان تقديم اسم الله سبباً لتمزيق كتاب رسول الله عليه السلام لما قرأ
 كله بل منزق عند رؤية اسم الله بدون قراءة ما في الكتاب فامزقه الالعدم
 توفيق الله له (وكذلك) اى ككسرى (كانت تفعل بلفظ) اى ما منزقته
 حتى قرأت كله وعرفت مضمونه (لو لم توفق) من التوفيق على بناء
 المجهول (لما وفقت له) فسبب التمزيق عدم التوفيق وسبب عدم التمزيق التوفيق
 (فلم يكن يحى الكتاب عن الاحراق بحرمة صاحبه تقديم اسمه عليه السلام على اسم
 الله عز وجل ولا تأخير) اى لم يكن تقديم اسمه ولا تأخير سبباً لحفظ الكتاب
 عن التمزيق قوله الكتاب مفعول يحى وتقديم فاعله (فانى سليمان بالرحمتين
 رحمة الامتان) وهى ما يحصل من الله تعالى للابد بدون مقابلة عمل من
 اعماله بل عناية سابقة فى حق عبده كاعطاء الوجود والقدرة للعمل والصحة
 فانها رحمة من الله للابد ليست فى مقابلة عمل بل منة وعطاء محض من الله
 تعالى (ورحمة الوجوب) وهى التى تحصل من الله للابد بمقابلة عمله كاعطائه
 ثواب اعمالهم فى الجنة (اللتان هما الرحمن الرحيم فامتن) اى امتن الحق
 (بالرحمن) لمموم حكمه على جميع الموحودات فامتن بقوله رحمتى وسمت كل
 شئ وبقوله ربنا وسمت كل شئ رحمة وعلم (واوجب) اى جعل الحق
 على نفسه الرحمة واجباً (بالرحيم) المخصص بالرحمن العام (وهذا الوجوب) اى
 وجوب رحمة الوجوب (من الامتان فدخل الرحيم فى الرحمن دخول تضمن)
 يعنى دخول الخاص تحت العام وانما كانت رحمة الوجوب من الامتان فانه كتب
 على نفسه الرحمة سبحانه ايكون ذلك وجوب الرحمة (للبد بما) اى بسبب
 الذى (ذكره الحق من الاعمال) بيان لما اولضيره (التي يأتى بها هذا العبد)

قوله (حقاً) خبر ليكون (على الله) متعلق بمحقا (أوجبه) الضمير المنصوب
 اتصل يرجع الى الله وجوب الرحمة (له) يتعلق بأوجبه والضمير المجرور
 اتصل يرجع الى العبد اى اوجب الحق الرحمة (على نفسه) للعبد على نفسه
 يتعلق بأوجبه (يستحق بها) اى يستحق العبد بآتيان الاعمال التى امره الحق
 ان يفعلها (هذه الرحمة) مفعول يستحق (اغنى رحمة الوجوب) يعنى ان
 العبد من حيث انه عبد يجب عليه آتيان اوامر مولاه فلا تجب الرحمة على
 المولى فى مقابلتها شئ فاذا قدر المولى واوجب على نفسه لعبد شئاً فى مقابلة
 عمله يستحق العبد بذلك الشئ بسبب عمله فوصل ذلك الشئ للعبد من المولى
 فى مقابلة عمله فذلك امتان وعطاء محض ومن ذلك قالوا الجنة فضل آلهى
 فلا يستحق بها العبد الا بفضل الله تعالى فان جعل الحق الاعمال اسباباً للجنة
 وهو من جلة فضل الله فكان وجوب الرحمة من رحمة الامتان (ومن كان من
 العبد بهذه المثابة) اى محققاً بهذه المرتبة ومشاهداً ايلها وهى مرتبة ان
 يكون الحق موجياً على نفسه الرحمة للعبد (فانه) اى فان ذلك العبد (يعلم
 من هو العامل منه) اى يعلم ذلك العبد يقيناً ان العامل فى الحقيقة من نفسه
 هو الحق ويعلم ان العمل لا يستند اليه الا بحسب الظاهر واما العبد الذى لم يكن
 بهذه المثابة فهو يزعم انه عامل فى الحقيقة * ولما قال ان العامل فى الحقيقة من
 صورة العبد هو الحق شرع فى بيانه بقوله (والعمل منقسم على ثمانية اعضاء
 من الانسان) لكل عضو عمل خاص له يعمل الانسان ذلك العمل بذلك
 العضو على ما لا يخفى (وقد أخبر الحق تعالى انه) اى الحق (هوية كل عضو
 منها) اى من اعضاء الانسان فاذا كان الحق هوية كل عضو (فلم يكن العامل
 فيها غير الحق والصورة) التى تظهر منها العمل (للعبد والهوية) الآلية
 (مندرجة فيه) اى فى العبد (اى فى اسمه) اى فى اسم الله اوفى اسم العبد
 اذ لكل عبد اسم يظهر فيه احكام ذلك الاسم (لاغير) فسم بقوله اى فى اسمه
 يعلم ان اندارج الهوية ليس فى نفس العبد بل فى اسمه الظاهر فى العبد كما قال

ولكن في مظهره ولم يقل انما مظهره لكنهم ساءحوا وقالوا الهوية الالهية مندرجة في العبد والمراد ما يظهر في العبد ويريه من اسماء الله تعالى فان اندراج الهوية لا يكون الا في الاسماء الالهية ومعنى اندراج الهوية الالهية في الموجودات كاندراج الهوية الشخصية في صورها الحاصلة في المرايا المختلفة وبه اندفع توهم الحلول لاهل الحجاب فان الحلول محال عند اهل الله ايضا وانما كانت الهوية الالهية مندرجة في العبد (لانه تعالى عين ماطهر) منه (ويسمى خافيا) ومعنى كون الحق عين ما ظهر منه اى كون الحق عين الحاق كون المخلوق ظاهرا على صفة الحق وهى الحياة والعلم والقدرة ومعنى كون الحق غير الحاق كون الخلق ظاهرا على الصفة الناقصة كالحذوث والامكان ولو ازمهما فكما انت عين ما ظهر منك في المرايا المختلفة كذلك الحق عين العبد الذى ظهر منه بمعنى ما من صفة من صفات الحق الا وهى موجودة في العبد الا الوحوب الذاتى فانه لاحظ للممكن فيه ففى العينية فى اصطلاح هذه الطائفة استترك الامرين او الامور فى الحقيقة الواحدة كاشتراك زيد وعمرو وخالد فى حقيقة الانسانية فان كل واحد منهم عين الآخر فى الانسانية او فى صفة كاشتراك زيد وعمرو فى العلم وكاشتراك الموجودات مع الحق فى الوجود يعنى لا تمايز بينهما من هذا الوجه والغيرة امتيازها بوصف مخصص فظهر لك معنى قوله لانه تعالى عين ما ظهر اى عين ماطهر من حجب الامور الكاية المشتركة بينهما لا من جميع الوجوه فانه محال (وبه) اى وبكون الحق عين ماطهر (كان) اى حصل (الاسم الظاهر والاخر للعبد وبكونه) اى ومكون العبد (لم يكن) سم كان ويتوقف ظهوره (اى ويتوقف ظهور العبد (عليه) اى على الحق (و) توقف (صدور العمل منه) اى من العبد على الحق او يتوقف ظهور الحق على العبد وتوقف صدور العمل من الحق على العبد) كان الاسم الباطن والاول) للعبد فكان هو الاول والاخر والظاهر والباطن كما كان الحق كذلك اولية العبد واخريته وظاهريته وباطنيته لا كما كان الحق (فاذا رايت الحاق رايت الاول والاخر والظاهر والباطن) يعنى ان الحاق

دليل تام على الخالق واسمائه وصفاته لمن كشف الله عين بصيرته (وهذه معرفة) وهي معرفة الحق من الخالق بامهات اسمائه (لا يقرب عنها سليمان عليه السلام) لكونه متصرفاً في الملك متحققاً بمعرفة الاسماء الالهية ليتمكن التصرف بها في الملك كله (بل هي) اي بل هذه المعرفة (من الملك الذي لا يبغي لاحد من بعده) اي من بعد سليمان عليه السلام (يسى الظهور به) اي بهذا الملك (في عالم الشهادة) فدعى سليمان عليه السلام اختصاص ظهور الملك لا قس الملك فجاز أن يعطى هذا الملك لاحد بعده لكن لا يظهره (فقد اوتى محمداً صلى الله عليه وسلم ما اوتيه سليمان عليه السلام وما ظهر) اي ولم يظهر محمد عليه السلام (به) لان ظهوره مختص بسليمان عليه السلام (فكناه الله) اي محمداً بتسديد الكاف (تمكين قهر من العفريت) اي من كفره الجن (الذي جاءه) اي جاء الرسول عليه السلام (بالليل ليضل به) وفي بعض النسخ ايفتك به اي ليقتله غفلة (فهم) اي قصد الرسول عليه السلام (باخذه) اي باخذ العفريت (وربطه بسارية) اي بعمد (من سوارى) اي من عمود (المسجد حتى) ان (يصبح فياصب به) اي بهذا العفريت (ولدان المدينة فذكر) الرسول عليه السلام (دعوة سليمان عليه السلام) وهي قوله رب هب لي ما كفاً لا يبغي لاحد من بعدى (فرداه الله) اي العفريت (حاشاً) من الضفر على محمد صلى الله عليه وسلم (فلم يظهر) محمد (عليه السلام بما اقدر عليه) على البناء للجهول اي جعل الحق محمداً قادراً على العفريت (وظهر بذلك) اي بما اقدر عليه محمد عليه السلام (سليمان عليه السلام ثم قوله ملكاً فم يم قطعنا انه) اي سليمان عليه السلام (يريد ملكاً ما) اي ملكاً خاصاً من الاملاك (ورأيناه) اي رأينا سليمان عليه السلام (قد شورك) سليمان عليه السلام مع غيره (في كل جزء من الملك الذي اعطاه الله قطعنا انه) اي ان سليمان عليه السلام (ما اختص الا بالمجموع من ذلك) الملك الخاص المعطى له واما اجزاء ذلك الملك الخاص فلا اختصاص لسليمان عليه السلام به فكان المجموع

مختصاً والاجزاء مشتركة (و) علماً (بمحدث العفريت انه) اى ان سليمان عليه السلام (ما احتص الا بالظهور وقد يختص) اى وقد احتص سليمان عليه السلام (بالمجموع) اذ لا يعطى هذا المجموع غير سليمان عليه السلام فلا شورك في نفس المجموع فكيف يشارك في الظهور بالمجموع وهو الملك المركب من الاجزاء (والظهور) اى احتص سليمان عليه السلام بظهور حزه جزء من الملك الذى اعطاه الله فلا يختص سليمان عليه السلام بذات جزء جزء (فلو لم يقل عليه السلام في حديث العفريت فامكننى الله منه) اى اعطانى الله قدرة وتصرفاً في العفريت (لقلنا انه لما هم باخذه) اى باخذ هذا العفريت (ذكره الله دعوة سليمان عليه السلام ليعلم الرسول عليه السلام انه لا يقدره الله) من الاقدار اى ليعلم الرسول عليه السلام ان الله لا يعطى له القدرة (على اخذه فردّه الله خاسئاً فلما قال فامكننى الله منه علماً) من هذا القول (ان الله تعالى قد وهبه التصرف فيه) اى في العفريت (ثم ان الله ذكره) من التذكير (فتذكر) الرسول عليه السلام (دعوة سليمان عليه السلام فتأدب معه فعلمنا من هذا) اى من حديث العفريت (ان) هذا (الذى) اى الملك الذى (لا ينهى لاحد من الخلق بعد سليمان عليه السلام الظهور بذلك) الملك (في العموم) اى لا يظهر نصرته في ذلك الملك في عموم الخلائق فلم اختصاصه بالظهور بمحدث العفريت واختصاصه بالمجموع باشتراكه في اجزاء الملك (وايس غرضنا من هذه المسئلة) المذكورة (الا الكلام والتنيه على الرحتين) الرحمة العامة وهى صورة اشتراك سليمان عليه السلام في اجزاء الملك والرحمة الخاصة وهى اختصاص سليمان عليه السلام بالمجموع وبالظهور فجمع سليمان عليه السلام الرحمة العامة والرحمة الخاصة (التي ذكرها سليمان عليه السلام في الاسمين اللذين تفسيرها بلسان العرب الرحمن الرحيم فقيد) الحق (رحمة الوجوب) في قوله وكان بالؤمنين رحيماً وفي قوله فساكتبها للذين يتقون (واطلاق مرحلة الامتان في قوله ورحمتى وسمت كل شئ حتى الاسماء الالهية

اعنى حقائق النسب (فرحم الله تعالى الاسماء رحمة الامتان باعطاء ماطلبت
 من المظاهر (فامتن الله عايبها) اى الاسماء (منا) عبارة عن العالم كله اى بوجودنا
 فان كان كذلك (ففحن نتيجة رحمة الامتان بالاسماء) اى بسبب الاسماء
 (الالهية والنسب الربانية) اى بعد اعطاء وجودنا بالرحمة الامتانية
 (اوجيها) اى اوجب تلك الرحمة الامتانية (على نفسه بظهورنا) اى بسبب
 ظهورنا برحمة الامتان (لنا) متعلق باوجب اى ليرحنا بها (واعلمنا) من الاعلام
 (انه) اى الله (هو بنا) وهو قوله كنت سمعه وبصره (لتعلم انه ما اوجيها)
 اى ما اوجب الحق تلك الرحمة (على نفسه) فى التحقيق (الانفسه) اى علة
 الوجوب وسببه هى جهة اتحادنا عينيتا معه فى صفاته لا من جهة غيريتا معه
 ولو كنا غير الحق من كل الوجوه لما كتب الرحمة على نفسه والرحمة لا تكون الا بقرب
 المناسبة وكثرتها الا ترى ان الانسان يتفاوت برحمة بقوة المناسبة وضعفها والرحمة
 تنشا من الميل الحسى والنشئ لا يميل الى مبادئه بل يميل الى مجانسه فالحق
 لا يميل اليها الا بمجانستها اياه فى اخلاقه ووصافه (فخرجت الرحمة عنه)
 خروجا منفكا بحيث يزول عنه ويحدث فى غيرها لان رحمة واصلة الى من
 اتصف بصفاته الكاملة وصفاته عين ذاته من وجه او موجوده فيه فنه
 خرجت واليه عادت (فعلى من امتن ومائنه) اى وما فى مقام الامتان
 (الاله) اى الا الله فان قوله كتب على نفسه الرحمة قديم ازلى واقع قبل
 ان يحدث العالم فى مقام كان الله ولم يكن معه شئ وهذا المقام ثابت للحق
 الآن فلما تكلم عن لسان التوحيد اراد ان يتكلم بلسان التفريق على
 ما هو سنة وستة اهل التحقيق للجمع بين الوحدة والكثرة فقال (الا انه)
 استثناء منقطع (لا بد من حكم لسان التفصيل) كما لا بد من حكم لسان
 الاجمال فان الكثرة واقعة كان الوحدة واقعة فلا بد من البيان عن احكامهما
 وانما كان لا بد من حكم لسان التفصيل (لما ظهر من تفاضل الخلق فى العلوم
 حتى يقال ان هذا اعلم من هذا مع احدى العين) بحسب الحقيقة والتفاضل

اعمال يكون بحسب قوايت الاستعدادات من القرب والبعد من الاعتدال
الروحاني والجسماني (ومعناه) اى معنى تفاضل الخلق في العلوم مع
احدية العين (معنى نقص تعلق الارادة عن تعلق العلم) فان الارادة تتعاقب
بالممكنات والعلم يتعاقب بالممكنات والمتمتعات (فهذه مفاضلة في الصفات
الالهية و) معنى (كالتعاقب في الآراء وفضاها) لكونها سابقة على تعلق
القدرة وشرطا لحصولها (وزيادتها) اى زيادة تعلق الارادة (على تعلق
القدرة) فان الارادة والقدرة تتعاقبان بإيجاد المعلوم الممكن وأعداؤه
والارادة تتعاقب بعدم يمكن الوجود في نفسه فكان تمتع الوجود بآرادة الله
ولا يقال تمتع بقدرة الله بل يقال تمتع بآرادة الله كالفقران المشركين
الذين ماتوا وهم كفار فانه يمكن في ذاته لان العفو مستحسن اكل مجره وعدم
غفران الشرك مقتضى الوعيد (وكذلك السمع الاسمى والبصر وجمع
الاسماء الالهية على درجات في تفاضل بعضها على بعض) علم ذلك النفاضل
من علم المراسم الاسماء الالهية وحققها (كذلك) اى كفاضل الاسماء
(تفاضل ماظهر في الخلق من ان يقال هذا اعلم من هذا مع احدية العين)
فالتفاضل في الاسماء الالهية والخلق بحسب التعينات لا بحسب الاحدية
(وكما ان كل اسم الهى اذا قدمته سميت بجميع الاسماء وبعته) من النعيت بها
كذلك فيما ظهر من الخلق فيه اهلية كل ما فاضل به (اى حصل في المفضول
عليه اهلية كل مفضول به لاندرج الهوية الالهية في المفضول عليه التي
يستند جميع الكمالات الصادرة من المظاهر الخفية اليها فزيد من حيث نقصه
الهوية الانسانية فيه اهلية لجميع الكمالات الموجودة في افراد تلك الحقيقة
لان الكمالات الظاهرة في افراد كل نوع مودعة في شان ذلك النوع وباعتبار
ذلك كل فرد من ذلك النوع فيه اهلية كل ما كان في جميع افراد ذلك النوع
من الكمالات وهو معنى قوله (فكل جزء من العالم مجموع العالم اى هو قابل
بمقتضى متفرقات العالم كله) لان معناه انه تكون تلك الالهة ظاهرة بالفعل

في كل جزء (فلا يقدح قولنا ان زيداً دون عمرو في العلم) يعني ان الاختلاف في
 الاحكام لا يقدح الاتحاد في الهوية (ويكون) الحق (في عمرو اكل واعلم
 منه في زيد) هذا اذا اسند العلم والكمال الى الحق اى نظر الى جهة اسناد
 الكمالات الظاهرة من المظاهر الخلقية الى الحق فكان علمه الظاهر في
 صورة عمرو اكل واتم منه في علمه الظاهر في صورة زيد فكانت الذات
 الواحدة في حد نفسها بالوحدة الحقيقة فاضلا ومفضولاً على نفسه
 باعتبار المظاهر واما من حيث ذاته فلا فاضل ولا مفضول كما ان الحقيقة
 الانسانية واحدة لذاتها كثيرة بحسب الانخفاض وكررتها مودعة في
 شان تلك الحقيقة فالواحد والوحدة والكثير والذكرة والاشخاص
 هي تلك الحقيقة التي تطهر في مراتبها باحكامها (كما تقاضت الاسماء
 الالهية و) الحال ان الاسماء الالهية (ليست غير الحق) من وجه
 فتقاضاها تقاضل الحق من حيث كونه مسمى بها موصوفاً بمقتضاها فاذا كان
 الحق متفاضلاً على نفسه بتفاضل الاسماء (فهو تعالى من حيث هو عالم اعم
 في التماق من حيث هو مريد وقادر وهو) اى الحق (هو) عين العالم والمريد
 والقادر (ليس غيره) لان الاسماء الالهية متحدة في الهوية الالهية فكان
 الحق ظاهراً في كل مقام ومظهراً كاملاً او ناقصاً فاذا كان الامر كذلك
 (فلا تعلم ياولى) اى فلا تعلم الحق يا صاحبي (هنا) اى في مقام علمه شأنه وسرفه
 (و) لا (تجمله هنا) اى لا تجعل الحق في مقام لدنائه وخساسته بل تعلمه في كل مقام شريفاً
 كان او حقيراً (و) لا (تسميه هنا) اى في مقام نظر الى قصه (و) لا (تبته هنا) نظرأ
 الى سرفه وزيادته بل اعلم الحق في كل مظهر ومقام عظيم او حقير واثبت كذلك
 لتكون عالماً بالاسماء على ما هي عليه (الا ان ابته) اى الا ان اثبت الحق
 (بالوجه الذى انت نفسه ونفيته عن كذا بالوجه الذى نفي نفسه) فحينئذ اثبت
 وانا في الحق لا انت وحينئذ انت عبد محض تابع لحكم الحق في الحكم بالنفي
 والاثبات وحكم الحق على نفسه بالنفي والاثبات (كالاية الجامعة للنفي والاثبات

في حقه تعالى حين قال ليس كمثل شئ فنفي وهو السميع البصير فثبت بعفة ثم كل
 سامع بصير من حيوان ومائمه (اي وما في العالم (الاحيوان الا انه) اي لكنه
 (بعين) الحيوان (في الدنيا عن ادراك بعض الناس) وهم محجوبون فيسمون
 بعض الاشياء حماداً والبعض الآخر حيواناً (وظهر في الآخرة لكل الناس
 قالها دار الحيوان وكذلك الدنيا) كلها حيوان (الا ان جياها) اي حياة
 الدنيا (مستورة عن بعض العباد ليظهر الاحتصاص والمفاضلة بين عباد الله
 بما يدركونه من حقائق العالم فمن عم ادراكه كان الحق فيه اظهر في الحكم
 ممن ليس له ذلك المموم) فيتفاضل من عم ادراكه على من لم يعم فاذا كان الامر
 على ما يتناه (فلا تحجب) على المبنى للمفعول اي لانك محجوباً (بالتفاضل وتقول)
 اي والحال انك قائل (لا يصح كلام من يقول ان الخلق هوية الحق بعد) يتعاقب بلا
 تحجب (ما) له (ارائتك التفاضل في الاسماء الالهية التي لا تشك انت في انها هي
 الحق ومدلولها المسمى بها ليس الا الله) فلامنافذ بين التفاضل واتحاد العليين
 في الهويته ثم رجع الى بيان حكمة تقديم سليمان عليه السلام اسم الله على اسمه
 فقال (ثم انه كيف تقدم سليمان عليه السلام كزعموا وهو) اي سليمان عليه السلام
 (من جملة من اوجده الرحمة) الرحمانية ومن جملة من رحمة الرحمة نافذة
 الكمالات المختصة به (فلا بد ان يتممه الرحمان الرحيم ايصح استناد المرحوم)
 اليهما اكونه علة لوجود سليمان عليه السلام ومرحومينه (هدا) اي تقديم
 سليمان عليه السلام اسمه على اسم الله (عكس الحقائق) وهو (تقديم من يستحق
 التأخير وتأخير من يستحق التقديم في الموضع الذي يستحقه) وسليمان عليه
 السلام مع كونه طاماً بذلك كيف يقدم اسمه الذي يستحق التأخير على اسم الله
 الذي يستحق التقديم مع ان اسم الله يستحق التقديم في ابتداء كل امر ذي بال
 وكتاب سليمان عليه السلام امر ذو بال يجب تقديم اسم الله على ما في الكتاب
 من سرع في بيان حكمة بليقيس بقوله (ومن حكمة بليقيس وعلو علمها كونها
 لم تذكر) لحواشيها (من التي اليها الكتاب وما عمت) بليقيس (ذلك) العمل

(اللتعلم) بـقياس من الاعلام (اصحابها ان لها اتصالا الى امور لا يعلمون طريقها) اي لا يعلمون حواشيها الطريق الواصل الى تلك الامور التي وصات الى باقيس (وهذا) اي ماعينته باقيس مع حواشيتها (من التدبير الا انهي في الملك لانه اذا جهل طريق الاخبار الواصل للملك خاف اهل الدولة على انفسهم في تصرفاتهم فلا يتصرفون الا في امر اذا وصل ذلك الامر الى سلطانهم عنهم) اي عن اهل الدولة (بأمنون فائقة ذلك التصرف فلو تعين لهم) اي لاهل الدولة كوزراء السلاطين (على يدي من) قوله على يدي من متعلق بتصل ومن فاعله اي لو تعين لهم من على يديه (تصل الاخبار الى ملكهم) متعلق بتصل (لصانعه) اي لخدموا صاحب تلك الدين (واعطوا له ارشاه) بضم الراء جمع رسوة (حتى يفعلوا ما يريدون ولا يصل ذلك) الاحبار (الى ملكهم فكان قولها) اي قول باقيس (التي الى ولم تسم من القاء سياسة مها اورث الحذر منها) اي من باقيس (في اهل مملكته وخواص مدرها وبهذا) العلم (استخفت) باقيس (التقدم عليهم) اي على خواص مدبرها مع كونهما امرأة يحب تأخيرها عن مرتبة الرجال (واما فضل العالم) وهو آصف بن برخيا وزير سليمان عليه السلام (من الصنف الانساني على العالم من الجلى) وهو من قال من الجلى انا آتيك به قبل ان تقوم (بسرار التصرف) يتعلق بالعلم (وخواص الاسباء معلوم) اي ذلك الفضل معلوم (بالقدر ازماني فن رجوع الطرف الى الماطر) قوله (هـ) يتعلق بالناظر والضمير المحرور راجع الى الطرف (اسرع من قيام القائم من مجلته لان حركة البصر في الادراك) قوله (الى ما يدركه) متعلق بالحركة (اسرع من حركة الجسم فيما يتحرك منه فان الزمان الذي يتحرك فيه البصر عين الزمان الذي يتعلق بمبصره مع بعد المسافة بين الناظر والمنظور فن زمان قبح البصر عين زمان تعلقه بتلك الكواكب الثابتة وزمان رجوع طرفه اليه) اي زمان رجوع طرف العين الى الناظر (عين زمان عدم ادراكه والقيام من مقام الانسان ليس

كذلك اى ليس له هذما السرعة فكان قول (آصف بن برخيا) وهو قوله انا آتيك به قبل ان يرتد اليك طرفك (اتم في العلم من الجن) وآتية العمل توجب آتية العلم فكان العالم من الانس باسرار النصرف افضل من العالم من الجن (فكان عين قول آصف بن برخيا عين فعله في الزمن الواحد) فان قول اهل التصرف وجميع قواه عين الحق من وجه خاص يتصرفون فيما يريدون باذن الله فكان قول آصف بمزلة قول الله تعالى كي فيكون في ان قول الحق عين فعله في الزمن الواحد وبذلك كان وزير السليمان عليه السلام (فرآى في ذلك الزمان) الضمير المحدود في (بينه) راجع الى الزمان (سليمان عليه السلام) حشر بلقيس (حال كون العرش) مستقراً عنده اى موجوداً او حاصلًا عند سليمان عليه السلام وانما قال تعالى مستقراً عنده بعد قوله فلما رآه (لتلا تخيل) على المبنى للمفعول (انه ادركه) اى ان سليمان عليه السلام ادرك العرش (وهو) والحال ان العرش ثابت (في مكانه من غير انتقال) بان رفع الحجاب من البين فرآه سليمان عليه السلام بدون حصول عنده فلما قال مستقراً عنده زال ذلك التخيل وعلم ان العرش قد انتقل عن مكانه بفعل آصف وحصل عند سليمان فرآه عنده هذا عند من كان عنده بانحدار الزمان انتقال فكان استقرار العرش عند سليمان عنده بالانتقال واما عند من لم يكن عنده بانحدار الزمان انتقال وقد صرح به بقوله (ولم يكن عندنا بانحدار الزمان انتقال) يعنى ان قوله انا آتيك به قبل ان يرتد اليك طرفك عين فعله في زمان واحد فاتحد قوله وفعله بانحدار الزمان ولا يمكن فيه الانتقال فان الانتقال حركة والحركة لا بد لها من زمان كما ان القول لا بد له من زمان فلا يمكن ان يكون زمان القول عين زمان الانتقال فلم يكن فعله بالعرش انتقالًا (وانما كان اعدامًا وایجادًا) اى وانما كان فعله اعداما في مكانه وایجاداً عند سليمان عليه السلام فعلى هذا كان معنى قوله تعالى مستقراً عنده اى اعدم في مكانه واوجد عند سليمان عليه السلام من غير انتقال (من حيب لا يشعر احد بذلك) الاعدام

والإيجاد (الامن عرفه) اى من عرف الاعدام والإيجاد ذوقاً وحالاً من
 اهل التصرف فهو يشعر لاغير (وهو) اى ذلك الاعدام والإيجاد (قوله
 تعالى) اى بين الله تعالى من لم يعرف ذلك الاعدام والإيجاد فى قوله (بل هم
 فى لبس من خالق جديد) فمن لم يعرف معنى الخلق الجديد لم يشعر بذلك
 (ولا يعضى عليهم وقت لا يرون فيه ما هم راؤون له) اى انما لم يشعروا بالإيجاد
 والاعدام فى كل آن لان كل ما يعدم يوجد مثله فى آن عدمه فأتوا به متشابهاً
 فيزعمون ان وجودهم باق فى الماضى والمستقبل بدون الإيجاد والاعدام
 فيرون بسبب ذلك فى وقت يعضى عليهم ما هم راؤون له ولا يعطون ان العالم
 فى كل وقت فى لبس جديد من خلق جديد فهم لعدم شعورهم بذلك كانوا
 فى لبس من خالق جديد (واذا كان هذا) اى حصول العرش عند سليمان
 عليه السلام (كما ذكرناه) من ان حصول العرش عند سليمان عليه السلام
 بطريق الإيجاد والاعدام فى زمان واحد (فكان زمان عدمه اعنى عدم العرش من
 مكانه) عين (زمان وجوده عند سليمان عليه السلام من تحديد الخلق مع
 الافاق ولا علم لاحد بهذا القدر بل الاسان لا يسع به من فسه انه فى كل
 نفس لا يكون ثم يكون) قوله (ولا تقل ثم تقتضى المهلة فايس ذلك بصحيح)
 رد للاعتراض الوارد على قوله بل الاسان فى كل نفس لا يكون ثم يكون
 وهو ان لفظة ثم المهلة فلا يكون زمان عدمه عين زمان وجوده واجاب
 عن هذا الاعتراض بقوله (وانما هى تقتضى تقدم المرتبة العلية) بكسر العين من
 العلة (عند العرب فى مواضع مخصوصة كقول الشاعر* كهز الردىنى ثم
 اضطرب* وزمان الهز عين زمان اضطراب المهزوز بلا شك وقد جاء به
 ولا مهلة) فلا يستعمل ثم مطلقاً للمهلة بل قد يكون للمرتبة العلية كما
 فى قول الشاعر* فاستعملنا ثم فى قولنا لا يكون للمرتبة العلية لان اعدامه فى آن
 علة لا يجاده فى آن آخر فكان زمان عدمه عين زمان وجوده بان يحصل
 عدمه فى آن ووجوده فى آن آخر لان اقل جزء الزمان من آئين فكما ان

زمان الهز زمان المهزوز في قول الشاعر (كذلك تجديد الخلق مع الانقاس
 زمان العدم عين زمان وجود المثل) ولما كانت في ادراك تجديد الخلق
 صعوبة شبه يقول الاشاعرة سهلا لاهل النظر فقال (تجديد الاعراض
 في دليل الاشاعرة) في الاعراض فاحص دليل الاشاعرة في تجديد الخلق
 بالاعراض والشيخ رضى الله عنه قد انت تبدل الجواهر والاعراض كما مر
 تحقيقه ولما كان هذا المقام مظنة ان يقال لم يطول الكلام في حصول العرش
 مع ان البيان على وجه الاختصار مطلوب اجاب بصورة الاعتذار يعنى انما
 طوّل الكلام في تحقيق صورة العرش فان مسألة حصول عرش لقيس من اشكل
 المسائل الا عند من عرف ما ذكرناه آفا في قصته من الایجاد والاعدام ان حصوله
 اعدام في مكانه ايجاد عند سليمان عليه السلام في زمان واحد من تجديد الخلق
 مع الانقاس فاذا كان الامر كذلك (فلم يكن لا صف من الفضل في ذلك)
 العمل (الا حصول التجديد في عجاس سليمان عليه السلام) فاذا كان
 حصول العرش على طريق التعبد (فما قطع العرش مسافة ولا زويت
 له) اى ولا طويت للارض (ارض ولا خرقها) اى ولا خرق آصف
 او العرش الارض (لم يفهم) معنى (ما ذكرناه) من تجديد الخلق (وكان)
 اى وحصل ذلك العمل العظيم الشان وجايل القدر (على يدى بعض
 اصحاب سليمان عليه السلام) وهو آصف بن برخيا (ليكون) ذلك الفضل
 اعظم سليمان عليه السلام اى ليكون ما فعله آصف بالعرش من الامور العظام دليلا
 على اعظمية سليمان عليه السلام (في نفوس الحاضرين من ناقبس واصحابها)
 فان اعظمية التابع تدل على اعظمية المتبوع فكان فعل آصف محرزة لسليمان
 عليه السلام (وسبب) حصول (ذلك) الفعل على يدى بعض اصحابه مع ان
 سليمان عليه السلام قادر عليه (كون سليمان عليه السلام هة الله له اودعايه
 السلام من قوله تعالى ووهبنا لداود سليمان والهبة عطاء الواهب لطريق الانعام
 لا بطريق الجراء الوفاق) اى الجزاء الموافق لاعمال المباد كما قال حزاء

وفاقاً (او) بطريق (الاستحقاق) بحسب العمل يعنى ان وجود سليمان عليه السلام هبة الله لداود والعدل الذى حصل على يدى بعض اصحابه فى مجلس سليمان عايه السلام هبة الله لسليمان لذلك لم يظهر على يدى نفسه اذ لو ظهر لتوهم ان ذلك فى مقابلة عمله لا بطريق الانعام (فهو) اى ما فعل آصف بالعرش فى مجلس سليمان (النعمة السابقة) لسليمان (والجملة الالفة) على اعيان امته يوم القيمة (والضربة الدامغة) فى حق الكفار (واما عليه) اى واما اختصاص سليمان بالعلم يريد ذلك بيان مرتبة سليمان فى العلم (بقوله) تعالى (ففهمناها سليمان مع تقيض الحكم) اى مع وجود تقيض حكم سليمان وهو حكم داود فى المسئلة (وكلا) اى وكل واحد من الانبياء (آياه الله حكماً وعلماً فكان علم داود علماً مؤثراً آياه الله) على يد من ابدى الاسماء من الوهاب وغيره فجاز فى حكمه ان يصيب وان لا يصيب كما فى المسئلة (وعلم سليمان علم الله فى المسئلة اذا كان) اى سليمان (هو الحاكم بلا واسطة) فلم سليمان الامر على ما هو عليه لكون علمه عين علم الحق وفضل سليمان على داود عايهما السلام فى رتبة العلم فى هذه المسئلة لاينا فى افضلية داود على سليمان (فكان سليمان ترجحان حق فى مقعد صدق) فكان اسمايان فى المسئلة اجران ولد داود احر واحد (كما ان المجتهد المصيب لحكم الله الذى يحكم به الله) اى بذلك الحكم (فى المسئلة لو تولاهما نفسه) اى لو تولى الحق بنفسه المسئلة (او) تولاهما (بما يوحى به لرسوله) خبر مقدم الضمير يرجع الى المصيب (اجران) مبتدأ والجملة خبران اى فله اجر لاصابته فى الحكم واجر لبذل جهده (والنحطى) لهذا الحكم المعين له احر (واحد لبذل جهده) (مع كونه) اى مع كون خطاه يمد (علماً) بحسب النسخ كعلم المصيب (و) يمد حكمه (حكماً) بحسب النسخ فى وجوب العمل به كحكم المصيب (فاعطيت هذه الامة المحمدية رتبة سليمان عليه السلام فى الحكم) بالاساسة (ورتبة داود عليه السلام) الاجتهاد فجمع هذه الامة رتبة سليمان

ورتبة داود عليهما السلام (فما افضلها) تعجب اى فما افضل رتبة سليمان
ورتبة داود عليهما السلام (من امة) محمدا ولايتوهم افضلية الامة عليهما
في هذه الرتبة لان هذه الرتبة لسليمان وداود عليهما السلام اعطيت من الله
او لا وبالذات وللامة بواسطة روحانيتهما (ولما رأت بلقيس عرشها مع علمها
ببعد المسافة واستحالة انتقاله في تلك المدة عندها قالت كانه هو) اى حكمت
بالمقابلة على وجه التشبيه (وصدقت بما ذكرناه من تجديد الخلق بالامثال
وهو هو وصدق الامر) فكان كلام بلقيس جامعاً بين الكثرة والوحدة
فقولها كان اشارة الى المثلية فان مثل الشيء من حيث انه لا يكون عينه
وقولها هو اشارة الى العينية فان مثل الشيء عين ذلك الشيء بحسب الحقيقة
(كما انك في زمان التجديد عين ما انت في زمن الماضي ثم انه من كمال علم سليمان
عنه السلام التنبه الذي ذكره في الصرح فقل لها ادخلي الصرح وكان صرحاً
املس لامت) اى لاعوج (فيه من زجاج فلما رآته حسبت له اى ماء فكشفت
عن ساقها حتى لا يصيب الماء ثوبها فذهبها بذلك على ان عرشها الذي رآته
من هذا القيل) اى من قيل التشابه (وهذا) التنبه (غاية الانصاف) من سليمان
عليه السلام (فانه اعلمها) اى فان سليمان عليه السلام اعلم بلقيس (بذلك)
التنبه (اصابتها في قولها كانه هو فقالت عند ذلك) التنبه (رب انى ظلمت
نفسى) بالعصيان الى هذا الوقت (و) الان (اسلمت مع سليمان اى اسلام سليمان)
عليه السلام اى تبعت له في الاسلام (لله رب العالمين) اسلام سليمان (فما اتقادت
لسليمان وانما اتقادت لرب العالمين وسليمان من العالمين فما تقيدت في اتقادها)
في الله رب خاص حيث لم تقل اسلمت برب سليمان عليه السلام او اسلمت
عليه السلام كما قال السحرة آمنت برب موسى وهارون (كما لا تقيد
الرسول في اعتقادها في الله) فكان اسلام بلقيس عين اسلام سليمان عليه
السلام في الاطلاق وان كانت تابعة له في الاسلام (بخلاف فرعون فانه
قال رب موسى وهرون) حيث لم يقل رب العالمين فنخص اعتقاده

رب دون رب (وان كان) اتياد فرعون (يلحق بهذا الاتياد بلقيس من وجه) وهو من حيث ان ربها رب العالمين (ولكن) اتياد فرعون (لا يقرى قوة) اى لا يساوى اتياد بلقيس في القوة لتقيده في اعتقاده الله رب خاص رب موسى عليه السلام وهرون عليه السلام (فكانت) بلقيس (افقه من فرعون في الاتياد لله فكان فرعون تحت حكم الوقت حيث قال آمنت بالذى آمنت به بنو اسرائيل فتخص فرعون) ايمانه رب بنى اسرائيل وان كان رب بنى اسرائيل رب العالمين لكن لم يقل به صريحاً (وانما خص لما رأى السحرة قالوا في ايمانهم بالله رب موسى وهارون) فكان ايمان بلقيس لاطلاقه فوق ايمان السحرة وايمان فرعون في القوة فكان ايمان فرعون كايان السحرة في القوة لكنه لم يقبل منه لعدم وقوعه في وقته وفيه كلام تنكلم ان شاء الله في حكمة موسوية (فكان اسلام بلقيس اسلام سليمان عليه السلام اذ قالت مع سليمان عليه السلام قبيته) في الاسلام (فأمر سليمان عليه السلام بنى من المقائد الامرات) بلقيس (به) اى بذلك النى مع سليمان عليه السلام (معتدة) اى حال كون بلقيس معتدة (ذلك) النى (كما كنا نحن على الصراط المستقيم الذى الرب تعالى عليه لكون نواصينا في يده ويستحيل مفارقتنا اياه) فذا كان الامر كذلك (فنحن معه بالتضمين وهو معنا بالتصريح فانه قال وهو معكم ايم كنتم) وهذا هو التصريح (ونحن معه بكونه اخذاً بنواصينا) وهو معنى التضمين فما اتجه ان يقال اذا كان الحق معنا لزم ان يكون تابلاً لنا كما اذا كنا معه اعتباراً بمعنى مع وكون الحق تابلاً اتى من الاشياء محال فكيف يصح معيته بنا دفع ذلك بقوله (فهو تعالى مع نفسه حيث مامنى بنا من صراطه فما احد من العالم الاعلى صراط مستقيم وهو صراط الرب فهو عينا) من حيث الوجود والحقيقة وان كان غيرنا باعتبار تميزنا الشخصية فكونه معنا من حيث الوجود والوحدة معنا مشيته معنا عين مشيته مع نفسه فكما عتانا كنا مع الحق بالتبعية

(وكذا علمت بلقيس من سليمان عليه السلام) انه مع الله بالتيبة قنبحه في الاسلام
تكون مع الله بالتيبة كما كان سليمان عليه السلام (فقال لله رب العالمين وما خصصت
علماً من علم) اي ما خصصت اسلامها رب طلم بل اضافت اسلامها رب جميع العوالم
(واما التسخير الذي احتص به سليمان عليه السلام وفضله) من التفضيل
على البناء المجهول (على غيره) اي فضل بذلك التسخير على غيره (وجعله
الله) اي جعل الله ذلك التسخير لسليمان (من الملك الذي لا ينهى لاحد
من امده فهو كونه) اي كونه ذلك التسخير (عن امر) اي عن امر سليمان (فقال)
تعالى في حقه (فمخرنا له الريح تجري بامره) اي بامر سليمان (فاهو) اي فما كان
اختصاص سليمان ذلك التسخير (من كونه تسخييراً) والا لما عمم الله التسخير في حقنا
(فان الله تعالى يقول في حقنا كلنا) اي آدم (من غير تخصيص باحد منا سليمان كان)
او غيره وسخر لكم مافي السموات وما في الارض جميعاً منه وقد ذكر الحق
(تسخير الرياح والهجوم وغير ذلك ولكن) ذلك التسخير لنا (لاعن امرنا بل
عن امر الله) واسليمان بامر سليمان (فما احتص سليمان ان عقات الاما امر
من غير جمعة ولاهمة بل بمجرد الامر) واما قلنا ذلك لاما نعرف ان اجرام
العالم تنفعل بهم النفوس اذا اقيمت في مقام الجمعية وقد عاينا اي وقد
ظهر لنا (ذلك) اي انفعال الاجرام بهم النفوس حين اقامهم في مقام
الجمعية فكان الريح والنجوم مسخرات لنا بامر الله بجمعيةنا وهما (في هذا
الطريق) اي في طريق اهل الله اوفي طريق الجمع (فكان) التسخير منا
بجمعية ومة فكان ذلك التسخير (من سليمان مجرد التامط بالامر لم اراد
تسخيره من غير ممة ولا جمعية واعلم ايذا الله واياك روح منه) والمراد من
التأييد احياء العلية وبالروح المعنوي وهو الاحضار الالم مع الله
دعا لنفسه ولنا بذلك اشارة الى ان من لم يكن على هذا الوصف لا يدرك
المسئلة المذكورة بمد اعلم استعظماً اشان المسئلة (ان مثل هذا العطاء)
النيوي (اذا حصل للعبد اي عبد كان فاه) اي الشان (لا ينقصه)

اى العبد (ذلك) العطاء (من ملك آخرته ولا يحسب عليه) في الآخرة
 اذا حصل من غير طلب من العبد او مع طلب لكنه عن امر الله (مع
 كون سليمان عم طلبه) اى ذلك العطاء (من ربه تعالى) لكن عن امر ربه فكيف
 ينقص درجته ويحسب عليه في الآخرة تعريض لمن زعم انه احتار الدنيا
 وطلب انه لا يكون لاحد بعده فينقص من ملك آخرته ويحسب عليه
 (فيقتضى ذوق الطريق) اى طريق سوق الآية الكريمة في حق سليمان
 او طريق الكشف او طريق التصوف او طريق سليمان او طريق
 الحق وهى صراط مستقيم وهذه احسن الوجوه (ان يكون قد مجل له)
 اى لسليمان (ما اذخر لغيره) فلا يحاسب على ما مجل له كما لا يحاسب
 غيره على ما اذخر عليه (ويحاسب) العبد (به) اى بذلك العطاء ان شاء
 الحق حسابه (اذا اراده) من غير امر آلهى (في الآخرة) تتعلق بحاسب
 (فقال الله هذا عطائى ولم يقل) بعد اضافة العطاء الى نفسه (لك) اى
 لاحلك (ولا تغريك فامنن اى اعط او امسك بغير حساب) اى لاحساب به
 عليك في الآخرة (فعلما من ذوق الطريق) وهو طريق الجواب او غير
 ذلك مما ذكرناه (ان سؤاله) عليه السلام (ذلك) اى الملك الذى لا ينسى
 لاحد من الخلق بعده (كان) اى حصل ذلك السؤال (عن امر ربه
 والطالب اذا وقع عن الامر الا لهى كان الطالب له الاحر التام على طلبه
 والبارى تعالى ان شاء قضى حاجته فيما طلب منه وان شاء امسك وان العبد
 قد وفى ما اوجب الله عليه من امتثال امره فيما سأل ربه فيه فلو سأل ذلك من
 نفسه عن غير امر ربه له بذلك لحسابه (ان تعلق ارادته بحسابه) (وهذا)
 الحكم الذى ذكرناه في حق سؤال سليمان (سار في جميع ما يسأل فيه الله تعالى
 كما قال لبيته محمد عليه السلام قل رب زدنى علماً فاستل الرسول امر ربه فكان
 يطلب الزيادة من العلم حتى كان اذا سبق له ان يتأوله علماً كما تقول رؤياه لما رأى

في الصوم انه اتى اليه فشرح ابن فشر به واعطى فضله عمر بن الخطاب قالوا
 فما اولته قال العلم وكذلك لما اسرى به (في ليلة المعراج) اياه ملك
 باناء فيه ابن وانه فيه خمر فشرب اللبن (لكونه مأموراً بشربه دون
 الحر) فقال له الملك اصبت الفطرة اصاب الله بك امتك فاللبن متى ظهر
 فهو صورة العلم فهو (اى ما شرب الرسول العلم تمثل في صورة اللبن) فما
 شرب الا طلباً للزيادة من العلم (كجبرائيل تمثل في صورة بشر سوى لمريم)
 في كون كل واحد منهما يعطى الحياة الا ان جبرئيل تجلته في صورة بشر
 سوى يعطى الحياة الحسية والعلم تجلته في صورة اللبن يعطى الحياة
 المنوية (ولما قال عليه السلام الياس نيام فاذا ماتوا اتبهوا به على انه كل ما يراه
 الانسان في حياته الدنيا انما هو بمنزلة الرؤيا للناثم خيال فلا بد من تأويله)
 كما لا بد من تأويل الرؤيا (* شعر * انما الكون خيال *) لانه ظل آلهى وظل
 النسي من حيث انه ظل له غير ذلك (وهو) اى الكون (حق) اى عين
 الحق (في الحقيقة) باعتبار الجود والحقيقة وقد سبق غير مرة تحقيق كون العالم
 عين الحق (* والذي يفهم هذا *) اى فهم كون العالم خيالاً من وجه وحفاً من وجه
 (حاز اسرار الطريقة * فكان عليه السلام اذا قدم له لبن قال اللهم ارك لنا فيه وزدنا
 منه لانه كان يراه صورة العلم وقد أمر بطلب الريادة من العلم واذا قدم اليه غير اللبن
 قال اللهم ارك لنا فيه واطمئنا خيراً منه فن اعطاه الله ما اعطاه سؤال عن امر
 آلهى فان الله لا يحاسبه فيه في الدار الآخرة ومن اعطاه الله ما اعطاه بسؤال
 عن غير امر آلهى فالامر فيه الى الله ان شاء حاسبه وان لم يشأ لم يحاسبه
 وارحوا من الله في العلم خاصة انه لا يحاسبه فان امره تعالى لبه بطلب الزيادة
 من العلم عين امره لانه فان الله تعالى يقول اذ كان لكم في رسول الله اسوة
 حسنة وائى اسوة اعظم من هذا التأسى) وهو طلب الزيادة من العلم (لمن عقل
 عن الله تعالى ولو نبهنا على المقام السليمانى على تمامه رأيت امراً يهولك الاطلاع
 عليه فان اكثرت عناء هذه الطريقة) وهى طريقه نظر العقل (جهلوا حالة

سليمان عم ومكانته) وزعموا انه قدم اسمه على اسم الله ملك الدنيا وطلب ان لا يكون لاحد بعده (وليس الامر كما زعموا والله يقول الحق وهو يهدي السبيل)

﴿ فص حكمة وجودية في كلمة داودية ﴾

(فص حكمة وجودية) اى فص الحكمة المنسوبة الى الوجود الاسانى حاصلة (في كلمة داودية) اى في روح منسوبة الى داود عليه السلام واما نسب الحكمة الوجودية الى داود عليه السلام لان المقصود من الوجود الانسانى الخلافة ولايته ذلك بكماله الابداد عليه السلام لذلك ما ظهرت الخلافة واحدا مثل ظهورها في داود عليه السلام حيث خاطبه الحق قوله يا داود انا جئناك خافية بخلاف آدم عليه السلام فانه ليس بهذه المثابة في التصريح فلا يظهر خلافة آدم بتمامه الابداد (اعلم انه لما كانت النبوة والرسل اختصاصاً آلهياً ليس فيها شيء من الاكتساب) اى لا يحصل بتعلق ارادة الانسان (اعنى سبوة التسريع) فان نبوة العامة اكونها لازمة للولاية الكسبية خارجة عن هذا الحكم (كانت عطاياه تعالى نهم عليهم السلام من هذا القيل) قوله (مواهب) ليست جزاء ولا يعلب عليها منهم جزاء فعطاؤه تعالى اياهم على ضيق الاسماء والافضال) يدل من قوله من هذا القيل على التفضيل (فقال ووهبنا له اسحق ويعقوب يعنى لاراهيم الخليل وقال في ايوب ووهبنا له اهله وماله من نعم وقال في حق موسى ووهبنا له من رحمتنا اخاه هارون نبياً الى مثل ذلك فالذى تولاهم اولاً) اى تولوا باعطاء كما لاتهم في الدنيا من غير كسب (هو الذى تولاهم آخر في عموم احوالهم او اكثرها) باعطاء درجاتهم من غير كسب فكانت نعم الله عليهم في الدنيا والاخرة بطريق الافضال لكونهم مظاهر اسمه الوهاب فلا ينفك تصرف الاسم الوهاب ولا الجواد عنهم (وليس) متواهم (الا اسمه الوهاب وقال في حق داود عليه السلام واقعد آتينا داود منا فصلاً فلم يقرن) الحق (ه) اى باعطائه لداود عليه السلام (جزاء) اى عملاً

(يطلبه منه) أى يطلب الحق ذلك العمل من داود عليه السلام (ولا أخبر)
 الحق (أنه) أى الفاضل (إعطاء) أى أعطى الحق لداود عليه السلام (هذا)
 متداً (الذى ذكره) صفة (جزاء) خبره أى ولا أخبر الحق أن الفضل
 الذى أعطى لداود عليه السلام جزاء من عمل داود عليه السلام (ولما طلب الشكر
 على ذلك بالعمل طلبه) أى طلب الحق ذلك الشكر (من آل داود عليه السلام
 ولم يتعرض لذكر داود عليه السلام) فى طلب الشكر (لي شكره) يتعاق بطلبه
 أى إنما طالب الحق الشكر من آل داود لي شكر (الآل) الحق (على ما أنعم به
 على داود) عليه السلام حتى يزيد نعم الله على عباده بالشكر لقوله تعالى
 ﴿ ائن شكرتم لازيدنكم ﴾ فكان طلب الشكر من العباد نعمة وعطاء محضاً من الله
 على عباده فاعطاء النعمة على العباد أحب إليه تعالى لذلك طلب الشكر الذى
 يزيد به النعمة فالشكر أحب الاعمال الى الله تعالى فاذا لم يطلب على ما أنعم به على
 داود عليه السلام من داود عليه السلام جزاء (فهو) أى ذلك الفضل (فى حق
 داود عليه السلام عطاء نعمة وافضال) فاذا طلب على ذلك من آل جزاء لم يكن
 النعمة فى حق آل (افضالاً لذلك قال) (وفى حق آل على غير ذلك) بالاعطاء
 والافضال (لطالب المعاوضة) فى حق آل دون داود عليه السلام (فقال
 تعالى اعملوا آل داود شكراً) أى اشكروا الله يا أمة محمد على ما أنعمت به
 على نبيكم محمد عليه السلام كما شكر آل داود عليه السلام على ما أنعمت به
 على نبيهم داود عليه السلام (وقيل من عبادى الشكور) وهو بيان
 لعظمة شأن الشكر عند الله فلا يصل الى مرتبة الشكر من العباد الا قليل
 (وان كانت الانبياء قد شكروا الله على ما أنعم به عليهم) الحق (ووهبهم) من الرسالة
 والنبوة والكمالات المختصة بهم (فلم يكن ذلك) الشكر منهم (عن طلب من الله
 بل تبرعوا بذلك) الشكر (من فؤوسهم) كما قام رسول الله صلى الله عليه وسلم
 حتى تورمت قدماء شكراً لما غفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تأخر فلما قيل له
 فى ذلك (يعنى قيل لرسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله غفر لك ما تقدم

من ذنبك ومات آخر فلم فعلت ذلك الفعل الشاق (قال افلا اكون عبداً شكوراً)
 لعله ان الشكر اعظم منزلة عند الله فالعبد الشكور من خواص عباده تعالى
 لذلك قال قل الشكور فطلب رسول الله والانياء كلهم ان يكون عبداً شكوراً
 (وقال في نوح عليه السلام انه كان عبداً شكوراً والسكور من عباد الله
 قليل) فالعبد الشكور هو الذي شكر الله على ما انعم الله به عليه من غير طلب
 من الله الشكر واما الذي شكر عن طلب من الله فهو ليس عبداً شكوراً
 فما كان الشكور من عباد الله الا الانبياء عليهم السلام خاصة لورود النص
 في حقهم وهو قوله تعالى في حق نوح عليه السلام انه كان عبداً شكوراً وقول
 الرسول عليه السلام (افلا اكون عبداً شكوراً) واما غيرهم من المؤمنين
 وان كانوا شاكرين لكنهم لا يكونون عبداً شكوراً لعدم ورود النص في حقهم
 نعم قد انعم الله على المؤمنين بعض نعمة من غير طلب الشكر فتبرعوا بالشكر
 من عند انفسهم فكانوا حيث ذ عبداً شكوراً لكن الكلام في النص الا لاهی
 (قاول نعمة انعم الله بها على داود عليه السلام ان اعطاه اسماً ليس فيه حرف
 من حروف الاتصال) والاتصال يعتبر الى البعد فهذه الحروف لا تتصل
 الى حرف بعدها ويتصل بها غيرها قبلها فهذه الحروف تقطع عن الحروف
 الباقية وتتصل الحروف الباقية اليها فداود عليه السلام يتقطع عن العالم اى
 لا يميل اليه والعالم يتصل اليه لذلك ترجع الحياتل معه (فقطعه) اى قطع الحق
 داود عليه السلام (عن العالم بذلك) اى باعطاء ذلك الاسم له فكان هذا الاسم
 سبباً لقطعه تعالى عن العالم وانما فعل الحق ذلك في حق داود عليه السلام (اخباراً)
 اى للاخبار (لنا عنه) اى عن قطعه عن العالم (بمجرد هذا الاسم) المتقطع
 الحروف قوله بمجرد يتعلق باخباراً (وهى الدال والالف والواو) فلما اعطاه
 ذلك علمنا منه ان الله قد قطعه عن العالم بدون مجاهدة وكسب من داود
 عايه السلام فكان ذلك القطع عطاء نعمة وافضل من انعم الله على داود عايه السلام
 (وسمى الله محمداً عليه السلام بحروف الاتصال والافصال فوصله) اى محمداً

صلى الله عليه وسلم بذلك الاسم من جهته وصله (به) أى بالحق أو وصله بسبب هذا الاسم الى الحق (وفصله) بهذا الاسم من جهة فصله (عن العالم فجمع له) أى لمحمد عليه السلام (بين الحالتين) حالتى الاتصال والافصال (فى) انفظ (اسمه) فقلنا من اسم محمد صلى الله عليه وسلم ان محمداً صلى الله عليه وسلم قد انفصل عن العالم واتصل بالحق بخلاف داود عليه السلام فإنه وان علنا انقطاعه عن العالم واتصاله بالحق لكن الاتصال بدلالة المعنى فان الانقطاع عن العالم يوجب الاتصال بالحق فدل اسم داود عليه السلام عليه التزاما وهو معنى قوله (كأجمع لداود عليه السلام بين الحالتين من طريق المعنى ولم يجعل ذلك) (فى اسمه فكان ذلك) الجمع فى اسم محمد صلى الله عليه وسلم (اختصاصاً) محمد عليه السلام على داود ع م) قوله (اعنى التنبيه عليه باسمه) تفسير اقوله فكان ذلك اختصاصاً (قم له الأمر) أى امر الجمع (من جميع جهاته) من الاسم والمعنى (وكذلك فى اسمه أحد فهذا) أى الجمع بين الحالتين فى اسم محمد واسم داود عليهما السلام (من حكمة الله تعالى) وهى الانقطاع عن العالم والاتصال ظاهر بالحق فلا يخلو ما فى الوجود امظاً وكتابة وعملاً وخارجاً عن حكمة آلهية ولا يطلع على هذا المعنى الا من اكمل نصره فانور الآمى (ثم قال فى حق داود عليه السلام) والضمير المنصوب (فما اعطاه) راحع الى ماى وه اعطاه اياه (على طريق الانعام) والضمير المجرور فى (عليه) راجع الى داود عليه السلام والجار والمجرور ينطاق بالانعام ترجيع الجبال معه التسبيح مقول قال التسبيح منصوب بترجيع أى قال الله فى حق داود عليه السلام (ترجيع الجبال معه التسبيح) فى قوله وسخرنا الجبال معه لسبحن بالمعنى والاسراق (فتسبح) الجبال (تسبيحه ليكون له) أى لداود عليه السلام (عمالها) أى عمل الجبال (وكذلك) خبر مقدم (الطير) مبتدأ أى وكالجبال الطير فى الترجيع معه التسبيح أو بالجر على تقدير المضاف أى وكذلك قال الله تعالى ترجيع الطير معه التسبيح فى قوله (والطير محشور لكل له أو اب) وتسبيح الجبال والطير معه وهو تسبيح داود لا التسبيح المخصوص بكل منهما

(وَأَعْطَاهُ الْقُوَّةَ وَلَقَمْتَهُ بِهَا) فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ بِكَلَامِهِ ذَا الْإِيدِ إِنَّهُ أَوَّابٌ
 (وَأَعْطَاهُ الْحِكْمَةَ) أَيِ عِلْمِ الْحَقَائِقِ وَالْأَسْمَاءِ وَالصِّفَاتِ (وَأَعْطَاهُ) فَصْلُ
 الْخُطَابِ قَالَ مَوْلَانَا سَعْدُ الدِّينِ فِي كِتَابِهِ الْمُسَمَّى بِالْمَطُولِ يَقُولُ الْكَلَامُ الْيَمِينُ
 فَصْلٌ بِمَعْنَى الْمَقْصُولِ فَفَصْلُ الْخُطَابِ الْيَمِينُ مِنَ الْكَلَامِ الْمُنْصَحِ الَّذِي يَنْبَغِي مِنْ
 يُخَاطَبُ وَلَا يَلْتَبِسُ عَلَيْهِ أَوْ بِمَعْنَى الْفَاصِلِ أَيِ الْفَاصِلِ مِنَ الْخُطَابِ الَّذِي يَفْصِلُ
 بَيْنَ الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ وَالثَّوَابِ وَالْخَطَا (ثُمَّ الْمَنَّةُ الْكُبْرَى وَالْمَكَانَةُ الزُّلْفَى) أَيِ
 الْمَرْتَبَةِ الْقَرِيبَةِ مِنَ اللَّهِ (الَّتِي خَصَّ اللَّهُ تَعَالَى بِهَا التَّصْيِصَ) قَوْلُهُ ثُمَّ الْمَنَّةُ مَبْتَدَأٌ
 وَالتَّصْيِصُ خَبَرُهُ (عَلَى خَلْقِهِ وَلَمْ يَفْعَلْ ذَلِكَ) التَّصْيِصُ (مَعَ أَحَدٍ مِنْ أِبْنَاءِ
 جَنَسِهِ) أَيِ مَنْ بَنَى آدَمَ (وَأَنْ كَانَ فِيهِمْ خَلْفَاءُ) فَلَا يَكُونُ نَفْسُ الْخِلَافَةِ
 لِدَاوُدَ الْمَنَّةُ الْكُبْرَى وَالْمَكَانَةُ الزُّلْفَى بَلِ الْمَنَّةُ الْكُبْرَى التَّصْيِصُ عَلَى خَلْقِهِ
 أَمُّومُ الْخِلَافَةِ وَخُصُوصُ تَنْصِيصِهِ وَإِنَّمَا كَانَ تَنْصِيصُ الْخِلَافَةِ الْمَنَّةُ الْكُبْرَى
 دُونَ تَنْصِيصِ سَائِرِ النَّعَمِ الَّتِي خَصَّهَا لِدَاوُدَ لِأَنَّ الْخِلَافَةَ لِكُونِهَا الْمَرْتَبَةُ
 الْأَلَوِيَّةُ أَعْلَى الْمَرَاتِبِ كُلِّهَا فَتَنْصِيصُهَا كَذَلِكَ وَلَمْ يَلْزَمْ فَضْلُ دَاوُدَ عَلَيْهِ السَّلَامُ
 بِذَلِكَ التَّصْيِصِ عَلَى سَائِرِ الْخُلَفَاءِ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ تِلْكَ الرُّسُلُ
 فَضَائِنًا بِمَعْنَى عَلَى بَعْضٍ وَإِنَّ الْفَضْلَ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ
 وَلَوْ كَانَ دَاوُدَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَاضِلًا بِذَلِكَ التَّصْيِصِ عَلَى الْخُلَفَاءِ لَأَنْصَحَ فَضْلُ مُحَمَّدٍ
 عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلَى الْأَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ كَمَا هُوَ تَنْصِيصُ الْخِلَافَةِ غَيْرُ تَنْصِيصِ الْفَضْلِ
 مَعَ أَنَّ الْفَضْلَ بِذَلِكَ لَا يَسْتَلْزِمُ الْفَضْلَ مُطْلَقًا فَالنَّبِيُّ الْوَاحِدُ جَازٍ أَنْ يَكُونَ
 فَاضِلًا وَمَعْضُورًا بِحَسَبِ الْوُجُوهِ وَالْمَرَاتِبِ وَقَدْ بَيَّنَّا غَيْرَ مَرَّةٍ (فَقَالَ يَا دَاوُدَ
 إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ إِي
 مَا يَخْتَرُكَ فِي حُكْمِكَ مِنْ غَيْرِ وَحْيٍ مَنِي فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِيَّا عَنِ الطَّرِيقِ
 الَّذِي أَوْحَىٰ إِيَّاكَ) أَيِ بِهَذَا الطَّرِيقِ (إِلَى رُسُلِي ثُمَّ تَأَدَّبَ سَجَانَهُ مَعَهُ فَقَالَ إِنَّ الدِّينَ
 يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ وَلَمْ يَحْلُلْ لَهُ فَإِنْ ضَلَّتْ
 عَنْ سَبِيلِي فَلَيْتَ عَذَابٌ شَدِيدٌ) فَانْظُرْ كَيْفَ تَأَدَّبَ الْحَقُّ مَعَ عِبَادِهِ حَتَّى تَأَدَّبَ مَعَهُ

ومع عباده (فان قات و آدم عليه السلام قد نص على خلافته) فامضى اختصاص
 التصيص على خلافة داود عليه السلام (قائما نص) آدم عليه السلام على
 خلافته (مثل التصيص على) خلافة (داود عليه السلام) واما قال للملائكة انى
 جاعل فى الارض خليفة ولم يقل انى جاعل آدم عليه السلام فى الارض (خليفة
 (ولو قال) انى جاعل آدم عليه السلام خليفة (لم يكن) هذا القول الذى
 فى حق آدم (مثل قوله انا جعناك خليفة فى حق داود عليه السلام فان هذا) اى
 قوله فى حق داود عليه السلام (محقق) لانه خطاب (وليس ذلك) اى وايس قوله انى
 جاعل آدم عليه السلام خليفة (كذلك) فى التحقيق لانه غيب (وما) اى ولا (يدل
 ذكر آدم عليه السلام فى القصة بعد ذلك) اى بعد قوله انى جاعل فى الارض
 خليفة (على انه) اى على ان آدم عليه السلام (عين ذلك الخليفة الذى نص الله
 عليه فاجعل تلك لاجابات الحق عن عباده اذا خبرك) اى اخبر بالسبب
 ام لا (وكذلك فى حق ابراهيم الحليل قال انى جاعل للناس اماما ولم يقل
 خليفة وان كنا لم نعلم ان الامامة هنا خلافة ولكن ما هى مثلاً لانه) اى الشان
 (ما ذكرها) اى ما ذكر الحق الامامة (ماخص اسمائها وهى الخلافة) وغيرها
 فالامامة تم الخلافة وغيرها (ثم فى داود عليه السلام من الاختصاص
 بالخلافة ان جملة خليفة حكم وليس ذلك) اى خليفة حكم (الاعن الله فقال له
 فاحكم بين الناس بالحق وخلافة آدم عليه السلام قد لا تكون من هذه المرتبة
 فتكون خلافته ان يحام من كان فيها) اى فى الارض (قبل ذلك) اى قبل
 آدم عليه السلام من الملائكة (لا اله) اى لا يدل ان آدم عليه السلام (نائب
 عن الله فى خلقه بالحكم الا لى فيهم وان كان الامر كذلك وقع) اى وان كان
 آدم نائبا عن الله فى خلقه بالحكم الا لى فيهم فى نفس الامر (ولكن ايس
 كلاما) فى حق داود عليه السلام (الا فى التصيص عليه) اى على داود
 عليه السلام (والتصريح به) فامتاز داود عليه السلام عن آدم عليه السلام

في الخلافة تنصيبها (ولله في الارض خلافة عن الله وهم الرسل) فلا اختصاص في الخلافة كما احتص داود عليه السلام الا على تنصيبها (واما الخلافة اليوم) اى الخلافة التى بعد اقتضاء الرسل (فمن الرسل لاعتن الله فانهم) اى الخلفاء اليوم (ما يحكمون الا بما شرع لهم الرسول عليه السلام ولا يخرجون عن ذلك) التسريع (غير ان هنا) اى الان فى مقام الخلافة (دقيقة لا يعلمها) ذوقا وحالا (الا امثالا) فى العلم والمرتبة (وذلك) الدقيقة المعلومة لنا حاصلة (فى اخذ ما يحكمون به) ومن فى (بما) بيان لما (هو) راجع الى ما فى (ما) شرع للرسول عايه السلام) على البناء للمعقول من التسريع (فالحليفة عن الرسول من يأخذ الحكم بالنقل عنه او بالاجتهاد الذى اصله ايضا منقول عنه) هذا تفصيل لقوله واما الخلافة اليوم فمن ارسل الى قوله غير أن هنا شرع فى تفصيل قوله غير أن هنا دقيقة الى آخره بقوله (وفينا من يأخذه) اى الحكم (عن الله فيكون خائفة عن الله بعين ذلك الحكم) اى الحكم الذى يأخذه خليفة الرسول بالقل او بالاجتهاد يأخذ من ذلك الحكم بعينه عن الله كما يأخذ الرسول عنه (فتكون المادة له) فى اخذ الحكم (من حيث كانت المادة لرسول الله) عايه السلام وهذه المرتبة والمساواة برسول الله عليه السلام لم تسبق له النيابة الازلية من كار اولياء الله واتحاد الولي مع الهى فى درجة واحدة وهى مادة اخذ العلم اوفى غير ذلك من الكمالات لاينبى افضاية الايلاء على الاولياء (فهو) اى من يأخذ الحكم عن الله (فى الظاهر) متعلق بقوله (متبع) اى للرسول (لعدم مخالفته) الرسول (فى الحكم) لكونه الاخذ من معدن واحد (كعيسى) عايه السلام (اذا نزل الحكم) فانه يأخذ الحكم عن الله ويتبع الرسول فى الظاهر فيكون خائفة عن الله لا خليفة عن الرسول اذ لم يأخذ الحكم بالنقل عنه او بالاجتهاد لكن بلسان الظاهر يقال خائفة رسول الله (وكأننى محمد عايه الصلاة والسلام فى قوله

تعالى أولئك الذين هدى الله فبهم اهتدوا (فقد أمر الله تعالى الرسول باتباع هدى الأنبياء والمرسلين فالهدى حقيقة واحدة تدوم بدوام الإنسان الى يوم القيمة باتباع اللاحق بالسابق (وهو) اى الاخذ عن الله تعالى (فى حق ما نمرقه) على صيغة الكلم او الغائب (من صورة الاخذ) بيان لما (مختص) اى لا يأخذ الحكم الا عن الله (موافق) لا رسول فى الحكم فقوله وهو مبتدأ مختص خبره وموافق صفة مختص او خبر ثانى (هو) مبتدأ اى ذلك الاخذ (فيه) اى فى اخذه عن الله وتقرير سرع رسول الله عليه السلام وخبر المبتدأ قوله (منزلة ما قرره النبي من سرع من تقدم من الرسل) قوله (بكونه) يتعاقى بقوله (قرره) اى قرر الرسول سرع من تقدم من الرسل بإيجاده لا بالنقل عنهم (فاتباعه) اى الرسول فيما قرره من سرع من تقدم (من حيث تقريره) اى تقرير الرسول (لا من حيث انه هو سرع لغيره) اذ لا يكون من هذه الحبيبة سرع محمد صلى الله عليه وسلم فمن مأمورون باتباع سرعة محمد صلى الله عليه وسلم لا باتباع سرعة غيره من الرسل (وكذلك) يعنى كما ان ما اخذه الرسول عن الله عين ما اخذه الرسل منه كذلك (احد الخليفة عن الله عين ما اخذه منه الرسول فيقول فيه) اى فى حق الواحد عن الله (بلسان الكشف خليفة الله ولسان الظاهر خليفة رسول الله ولهذا) اى ولا حل ان من عماد الله من يأخذ الخليفة عن الله (مات رسول الله صلى الله عليه وسلم وما نص بالخلافة عنه الى أحد عنه ولا عينه لعله ان فى امته من يأخذ الخلافة عن ربه فيكون ذلك الاخذ (خليفة عن الله مع الموافقة) لرسول الله (فى الحكم المسروع) والصوم الواردة فى حق الصحابة فى الامامة لا فى الخلافة وان كان الامر قد وقع كذلك لكن امر الخلافة لا كما امر الامامة كما عرفت (فلما علم ذلك عليه السلام لم يحجر الامر) اى لم يمنع امر الخلافة عن احد فاما لم يمنع الرسول الخلافة (فله خلفاء فى حلقه يأخذون من معدن الرسول والرسل) قوله (ما اخذته الرسل) مفعول يأخذون المعدن هو دات الحق

واسمائه وصعاته (ويمرفون) عطف على يأخذ (فضل المتقدم) في الرتبة (هناك) اى في الاخذ عن الله فان الاخذ عن الله يتفاوت بحسب المشارب والراتب وكما بين اخذ الانبياء عن الله وبين الاولياء في تفاوت اخذ الانبياء بحسب درجاتهم قال الله تعالى (تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض) وكذا الاولياء وانما فضل الرسول على الخلفاء في المرتبة (لان الرسول قابل للزيادة وهذا الخليفة) اى الخليفة الذى يأخذ عن الله مع الموافقة في الحكم المنسوع للرسول (ليس بقابل للزيادة التى لو كان) هذا الخليفة (الرسول قبلها) على صيغة المسامحة فاذا كان الامر كذلك (فلا يعطى) الله ذلك الخليفة (من العلم والحكم فيما شرع له) على البناء للمجهول الامر (الامان شرع للرسول خاصة فهو) اى الولى الاخذ عن الله (فى الطاهر) متعلق بقوله (متبع غير مخالف بخلاف الرسل) فان شريعة بعضهم تخالف شريعة من قاهم في بعض الاحكام المسروعة وان كانت شريعة قاهم متفقة فى الهدى لقوله تعالى (فيهديهم اقلده) فالهداية لا تقل الزيادة والتقسان بخلاف الاحكام (الا ترى عيسى عليه السلام لما تخيلت اليهود انه لا يزيد على) دين (موسى عليه السلام مل ما قلناه فى الخلفة اليوم مع الرسول آمنوا و اقرؤوه فلما زاد) عيسى عليه السلام (حكما او نصح حكما كان قد قرره موسى عليه السلام) قوله (لكون عيسى عم رسولنا) يتعلق بقوله فلما زاد (لم يحتلوا) اى اليهود (ذلك) الرائد او السخ فأنكر وعيسى عليه السلام واعرضوا عن حكمه واسما لم يحتلوا (لانه خالف) اى عيسى عليه السلام (اعتقادهم فيه) اى فى الحكم الزائد او الناسخ (وجهات اليهود الامر على ما هو عليه) اى جهات اليهود أن الرسالة تقل الزيادة والتقسان (فطلبت قتله فكان من قصة ما اخبرنا الله فى كتابه العزيز عنه وعنهم فلما كان) عيسى او الخليفة (رسولا قل الزيادة اما تنقص حكم قد قرر او زيادة حكم على ان التنقص) اى نقص حكم قد قرر (زيادة حكم لاشك) فان نقص الحكم حكم زائد على ما قرره (والخلافة اليوم ليس لها هذا المنصب) اى

قول الزيادة والنقص * ولما قبل خلافة اليوم الزيادة والنقصان في بعض الاحكام
 المنسروعة وهي المسائل الاجتهادية قال (وانما تنقص او تزيد على الشرع
 الذي قد قرر بالاجتهاد) و (لا) تزيد ولا تنقص (على الشرع الذي شوفه)
 اى خوطب (به محمد صلى الله عليه وسلم) والشرع الذي شوفه به
 محمد صلى الله عليه وسلم هو المشروع المنصوص الذي لا يقبل
 الزيادة والنقصان لاستماع دخول الاجتهاد فيه فلا يتغير بالزيادة او النقص
 (وقد يظهر من الخليفة) اليوم (ما يخالف حديثا ما في الحكم فيتحيل اه)
 على البناء للمفعول اى فيتحيل اهل الحجاب ان ذلك الحكم منه (من الاجتهاد
 وليس كذلك) واما هذا الامام لم يثبت عنده من جهة الكشف ذلك الخبر
 عن النبي عليه السلام ولو ثبت (ذلك الخبر عنده عن النبي من جهة الكشف
) لحكم به (اى بذلك الخبر) وان كان الطريق فيه (اى في ثبوت الخبر
) (العدل من العدل فاهو) اى فليس العدل (معصوم عن الوهم ولا من النقل
 على المعنى) فاحتمل فيه على ما هو الامر عايه بخلاف الكشف الا لآمى فانه
 يعطى الامر على ما هو عليه في نفسه فالكشف الا لآمى اقوى وارحم من العدل
 في افادة اليقين (فنزل هذا يقع من الخليفة اليوم) كما يقع من الخليفة اليوم
 ما يخالف حديثا ما في الحكم (كذلك يقع من عيسى عليه السلام فانه اذا نزل
 يرفع كثيرا من شرع الاجتهاد المقرر) لعدم ثبوت ذلك الشرع الاجتهادى
 من جهة كشفه فكل حكم شرعى اجتهادى مقرر اذا وافق كشفه بثبته واذا
 لم يوافق رفضه (فيبين) على صيغة المعلوم والمجهول (رفضه صورة الحق المشروع
 الذي كان عايه النبي ولا سيما اذا تعارضت احكام الائمة في النازلة الواحدة
 فتم قطعاً انه لو نزل وحى لنزل باحد الوجوه فذلك هو الحكم الا لآمى وما عداه)
 اى ما عدا ذلك الوجه (وان قرر الحق) اى ما عدا الوجه الذى لو نزل وحى
 لنزل به (فهو شرع تقرير لرفع الحرج عن هذه الامة واتساع الحكم فيها)
 فلم منه ان الشارع قد ستر الحق المشروع في بعض احكامه فاحتاف الناس فيه

بحسب اجتهدهم وقرر اجتهد كل منهم لرفع الحرج عن هذه الامة فهذه
 عناية من الله في حقهم فرفع الحرج سبب حياة الامة فاذا نزل عيسى عليه السلام
 نزل معه الحرج فتمت مدة حياتهم وقرب هلاكهم (واما قوله عليه السلام اذا
 بويح الخليفتين فاقتلوا الاخير منهما هذا في الخلافة الظاهرة التي لها السيف)
 قوله (وان) مبالغة (اتقوا فلا بد من قتل احدهما بخلاف الخلافة المعنوية فانه
 لا قتل فيها) لانه لاحكم للسيف لها اصلاً (وانما جاء القتل في الخلافة الظاهرة)
 في حق الاخير (وان لم يكن لذلك الخليفة) التي جاء القتل في حق (هذا المقام)
 وهو اخذ الحكم عن الله (وهو خيفة رسول الله ع) كالاولى (ان عدل)
 اذ قول الرسول عليه السلام في حقهما خايفتين يشتمل كليهما على السؤال
 وجواب اما قوله (فن حكم الاصل الذي به) اى بسبب ذلك الاصل (تخيل
 وجود آلهين) فالقتل يتوجه الى من كان سبباً لتخيل وجود آلهين وهو
 الثانى دون الاول فان الخليفة مظهر الحق فيتحيل بتعدد تعدد الحق فوجب
 لرفع التخيل قتل الثانى الذى هو سببه (ولو كان فيهما آلهة الا الله
 لفسدنا وان اتفقا) اى آلهين (فحقن نعلم) قطعا (انهما لو اختلفا تقديراً اتفقا
 حكم احدهما فالتفاد الحكم هو الآله على الحقيقة والذى لم ينفذ حكمه ايسر
 باله ومن ههنا) اى ومن قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدنا (نعلم ان
 كل حكم ينفذ اليوم في العالم فانه حكم الله وان) مبالغة (خالف) ذلك الحكم
 النافذ (الحكم المقرر في الظاهر المسمى سرعاً اذا لا ينفذ حكم الا الله في نفس
 الامر) وان كان ينفذ في الظاهر من مظهر خاص (لان الامر الواقع الامر يعم
 جميع الافعال والاقوال) في العالم انما هو على حكم المشية الالهية لاعلى حكم
 الشرع المقرر وان كان تقريره (ان مبالغة اى وان كان تقرير الشرع المقرر
 من المشية ولذلك) اى ولكون تقرير الشرع من المشية (فقد تقريره خاصة)
 عند عدم العمل به (وان) بالفتح عطف على فذ (المشية ليست لها فيه) اى
 في الشرع الذى نفذ تقريره خاصة (الا التقرير لا العمل بما جاء به) فالمشية

إذا تعلقت تقرير الحكم المشروع خاصة فقد تقرير ذلك الحكم لا العمل به
 وإذا تعلقت تقريره مع العمل به فقد تقرير ذلك الحكم والعمل به فالتكاليف
 فقد تقريرها وأما العمل بها فقد يتخذ لتعلق المشية به وقد لا يتخذ لعدم تعلقها به
 فاذن لم يقع الأمر إلا بحسب المشية فإذا كان الأمر كذلك (فالمشية سلطانها)
 أى قوتها وقدرتها (عظيم ولهذا) أى ولاجل عظيمة سلطان المشية (جعلها
 أبو طالب) وهو من كبار الألباء (عرش الذات) أى يظهر حكم الله بها قوله
 (لأنها) علة لقولها سلطانها عظيم ويجوز أن يكون علة لقوله عرش الذات
 أى لأن المشية (لذاتها تقتضى الحكم فلا يقع فى الوجود شئ ولا يرتفع عنه)
 قوله (خارجاً) قيد بالوقوع والارتفاع (عن المشية) وعال عدم خروج شئ
 عن المشية وجوداً وارتفاعاً بقوله (فان الأمر الآتى إذا خولف هنا) أى
 فى مقام الشرع (بالمتسمى) أى بالذى يسمى (مصيبة فليس) ذلك الأمر
 الآتى الذى خولف (إلا الأمر بالواسطة) أى بواسطة الأنبياء كالأصالة
 إذا لم يفعل المكلف فانه خالف الأمر الواسطى (لا الأمر التكوينى) وهو قوله
 تعالى (إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون) ولو أراد الله بالأمر التكوينى عن ذلك
 العبد فعل الصلاة لفعل (فما خالف الله أحد قط فى جميع ما يفعله من حيث أمر
 المشية فوقعت المخالفة من حيث أمر الواسطة) إذا لم يتعاقب المشية بذلك الأمر
 (فافهم) إشارة الى أن هذه المسئلة من دقائق الفن وأعظم مسائله ولا يابشر كلامه
 أن للعبد تأثيراً فى الجملة فى وجود الفعل نفي ذلك بقوله (وعلى الحقيقة فامر
 المشية إنما يتوجه على إيجاد عين الفعل لأعلى من ظهر) الفعل (على يديه
 فيستحيل أن لا يكون) ذلك الفعل (ولكن فى هذا المحل الخاص) فكان ذلك
 المحل شرطاً لصدور الفعل فامر المشية يتعاقب بالمشروط بتعاقب آخر غير تعاقبه
 بالمشروط لأن المشية تتعاقب بعين العبد والامد يفعل الفعل بلا تعلق المشية بذلك
 الفعل أو يشترك فى الفعل معنى المشية فالمشية تستقل فى وجود الفعل فى التأثير
 كما تستقل فى وجود العبد فالعبد لا تأثير له فى فعله كما لا تأثير له فى وجود نفسه

وانما بنى هذا المعنى على الحقيقة لانه بناء على الظاهر هو أن العبد يكسب فعله
فأله يخلقه فكان للعبد تأثيراً في فعله بهذا الوجه ولا تأثير بذلك الوجه فمرا داه
بحسب الوقوع في الخارج تابع لمشيته وبحسب الوجود العلى فالتشبه تابعة له
فلا جبر فان كان الجبر فمن العبد لا من الله وانما كان من الله ان لو كان المعلوم
والمراد تابعاً للعالم والمشية من كل الوجوه (فوقنا يسمى به مخالفة لامر الله ووقنا
يسمى موافقة وطاعة لامر الله وبقية لسان الحمد او الذم على حسب ما يكون ولما
كان الامر في نفسه على ما قرأه) من انه لا يقع شيء في الوجود ولا يرتفع خارجاً
عن المشية (لذلك) يتعلق بقوله (كان ما ل الخالق) في الآخرة (الى السعادة)
اي الى الرحمة (على اختلاف انواعها) اي انواع السعادة لان ما ل بعضهم الى
رحمة خالصة من غيوب الألم وهم اهل الجنان وبعضهم الى الرحمة الممزجة
من العذاب وهم المخادون في النار قوله كان جواب لما (فمبر) الحق (عن
هذا المقام بان الرحمة وسعت كل شيء وانها سبقت الغضب الالهي) اي
العذاب الالهي باستيفاء اعلم ان العذاب في حق العباد آلهي وامكاني
والعذاب الالهي ينقطع باستيفاء حقوق الله وحقوق الناس في النار عن عصاة
المؤمنين ثم يخرجون منها ويدخلون انعيم لان ذواتهم يقتضي ذلك وعم
الله منهم فقامت مشيته على حسب علمه فوق الامر على حسب نفاق مشيته
والعذاب الامكاني هو الذي يقتضيه ذات الممكن فلا ينفك ذلك العذاب عن
ذات الممكن في الآخرة ابداً وهم المخلدون في جهنم ابداً فانهم وان انقطع العذاب
الالهي في حقهم باستيفاء الحقوق الشرعية لكن لا ينقطع عنهم العذاب
الذي يقتضي ذواتهم ظهر لهم باققطاع العذاب الالهي عنهم فان ذواتهم تقتضي
ذلك وعلم الله منهم ذلك وقامت مشيته على ذلك فكانت المشية تابعة
لمقتضى ذواتهم فلا تسبق الرحمة في حقهم الا على العذاب الالهي لا
العذاب الامكاني لتقدمه على انشية وانما يكون ذلك ان وكانت انشية
متقدمة من كل الوجوه على ذوات المعلومات ومقتضياتها وليس كذلك كما
قال الشيخ الأكبر خفف المكتاب فما شاء الایماعلم وما علم الا ما اعطته المعلومات

فسبق في حقهم من جهة كونهم تابعة للمشية في وجودهم ووجود مقتضياتهم
فقالهم الى الرحمة من هذا الوجه واما من جهة ان المشية تابعة باحوالهم
ومقتضياتهم فقالهم الى الالم ابدأ فآله تله الى اعطى كل ذى حق حقه فحقهم
على حسب اقتضاء ذواتهم الراحة مع الالم وهذا هو اليم في عين الجحيم
والنجم الذى في عين الجحيم لا يخلو ابدأ عن نوع من العذاب وبه حصل
التوفيق بين اهل النسرع واهل التحقيق فلا يزالون عن العذاب المتمتج
بالالم ابدأ ولو كان احد منهم آمن بالله ورسوله وعمل بمقتضاء ولا يصح الله
قط في مدة عمره ولا يبقى على ذمته حقوق الناس اصلاً وقبض في آخر جزء
من عمره على الشرك للقضاء السابق عايه تعود بالله من ذلك فقد وصل
في النار بلا حساب ولا عذاب غايته وهى الرحمة المتمتجة بالالم كما ان من
اهل الجنة من يال غايته بلا حساب ولا عذاب واما الذين لم يؤمنوا بالله
ورسوله فاهم عذاب اليم لاستيفاء الحقوق السريعة ثم الوصول الى غايتهم
وهى الرحمة المتمتجة بالالم ومن العذاب الذى نشأ من شقاوتهم الذاتية
حبسهم في بيت مظلم بلا اكل وشرب على الابد وهو اقل العذاب
الابد لهم واشد عذابهم خلودهم في نار شقاوتهم الذاتية بعد
انقطاع عذاب نار شقاوتهم المارضية وهى محالضهم السرائع وقد
فهمت هذه المسئلة من كلام الشيخ هكذا فتوقفت ولم اسطر الى ان جاء
الابيات على فهمى من روح صاحب الكتاب ولقد آورد الشيخ هذه
المسئلة كثيراً ما استعظماً لثانها واهتماماً على فهمها فافهم فان
فهمها سعادة تحمل به جميع المشكلات الاعتقادية الكلامية السريعة
(والسابق متقدم فاذا لحقه) اى المتقدم او السابق بالسلوك اذ هو غايته لان
الكل سالك الى الغاية (هنا) فاعل لحقه (الذى) صفته (حكم عايه
المتأخر) اى العذاب مدة ايام دولته (حكم عليه المتقدم) وهو الرحمة والا
كان ذلك المدة ماعضاً وهو خلاف ما وقع عليه النص والكشف من

الهما مع اهلها بيقين لا يفتان (فثاته الرحمة اذ لم يكن غير هاسق)
 من موانع ظهورها والذئاب الذي اجتمع معها لا بعد غيرها وان لم يكن
 عنها (فهذا) اى هذا المعنى الذى ينه بقلوبها والسابق متقدم (معنى
 سبقت رحمته غضبه) وما سبقت الرحمة على الغضب الا (الحكم الرحمة على من
 وصل اليها) وانما وجب الوصول اليها (فاتها في الغاية وقفت والكل سالك
 الى الغاية فلا بد من الوصول اليها فلا بد من الوصول الى الرحمة ومفارقة
 الغضب) فكانت الرحمة مركز العالم كلها (فيكون الحكم لها في كل واصل اليها
 بحسب ما تعطيه حال الواصل اليها) لان بعضهم يصل اليها في عين الحميم مع
 بقاء الالم وبعضهم يصل في دار النعيم بلا الالم (شعر* فمن كان ذاقهم) اى ذا بصيرة
 وصاحب كشف (يشاهد ما قلنا*) من غير اخذ عن قولنا (وان لم يكن) ذا فهم
 (فياخذ عنه*) اى فيدرك هذا المعنى عن قولنا على ما هو الامر عليه بالقل
 السليم وهم المؤمنون بحال اهل الله وفيه اشارة الى ان المحبين من زمرة اولياء الله
 (فثاته) اى فاما في هذه المسئلة في نفس الامر (الا ما ذكرناه فاعتمد* عليه وكن
 بالحال فيه) اى فيما ذكرناه لا تكن بالقال (كما كنا*) بالحال فيه (فته) اى من الحق او من
 الرسول اذ ما في الكتاب كله نزل اليه من الرسول في الرؤيا وان كان في التحقيق
 من الله (الينا ما تلونا) اى الذى تلونا (عايكم* وانا) نزل (اليكم ما) اى ليس
 (وهنا كم منا) اى من عندنا قسنا (واما تايين الحديد قلوب قاسية) اشارة الى
 القلوب القاسية التي يلبسها الزجر والوعيد تايين اى كتلين (النار الحديد وتلين
 الحديد ما هو صعب) فلا صعب في القلوب القاسية التي كالحديد فانها يلبسها الوعظ كما
 يلبس النار الحديد (وانما الصب قلوب اشد قسا ومن الحجارة فان الحجارة تكسر ها
 وتكلسها النار ولا تليها) فالحجارة وان كانت لا تليها النار لكنها تكسر ها فمن
 القلوب القاسية من اشد قسوة من الحجارة بحيث لا يلين بالزجر ولا تكسر وهو قوله
 تعالى (وهي كاللحجارة او اشد قسوة) (وما الان) الحق له لداود عليه السلام
 (الحديد لا لعمل الدروع) بضم الدال جمع الدرع (الواقية) اى الحافظ

عن ضرر سلاح المدو (تبيها من الله ان لا يتقى) على البناء المجهول (الشيء)
 الابنفسه فان الدرع يتقى به السنان والسيف والسكين والنصل فاقبعت (
 انت (الحديد) اى من الحديد (بالحديد) فجاء الاقواء من الحديد بالحديد
 فى شرع داود عليه السلام (فجاء النسر المحمدى باعوذ بك) من حيث
 رحمتك (منك) من حيث انتقامك (فهذا) المذكور (روح تليين الحديد
 فهو المنتقم الرحيم) فيستأذ من الاسم المنتقم بالرحيم (والله الموفق) لهذه
 الاستعاذة وادراك روح الشريعة لاغير

﴿ فص حكمة نفسية فى كلمة يونسية ﴾

(فص حكمة نفسية) بفتح الفاء (فى كلمة يونسية) ولما كان بين النفوس الناطقة
 وبين هذا النبي مناسبة فى بعض الاحكام وهى ابتلاؤه بالحوت وابتلاؤها
 بالتعاق بالجسم الظلاني وغير ذلك من المناسبات الجامعة التى ذكرها
 داود القيصرى فى ترححه لهذا الكتاب اورد حكمته فى كنه (اعلم
 ان هذه الشاة الانسانية بكمالها) قوله (روحا وجسما ونفسا) وقع تمجزا
 بكمالها (خالقها الله على صورته) اى على صفته الكاملة من السمع والبصر
 والقدرة والارادة وغير ذلك كما قال كنت سمعه وبصره الخ فاذا خلق الله
 هذه الشاة على صورته (فلا يتولى) احد (حل نظامها الام خاتما اما يديه)
 اى اما حل يده من غير واسطة فى الخارج (وليس) سبب الحل (الا ذلك)
 اى اليد (او بامر) اى بامر الحق كالتقصص وغيره من الاسباب السريعة
 فقوله وليس الا ذلك جملة معترضة بين قوله اما يديه او بامر له حصر الحل
 فى احدهما فقط طمحت احتمال السبب الآخر غيرهما (ومن تولاه) اى ومن تولى
 حل نظام هذه الشاة (بغير امر الله) اى بغير امر سرعى كالقتل بغير حق
 (فقد ظلم نفسه وتمدى حد الله فيها) اى فى الشاة الانسانية (وسعى فى
 خراب ما امره الله بممارته) وهو قوله تعالى (ومن يتعد حدود الله فقد ظلم

نفسه) (واعلم ان الشفقة على عباده احق بالرعاية من الغيرة في الله) اى
من القتل باسم الله واورد دليلا على ذلك بقوله (اراد داود عليه السلام نبيا
بيت المقدس فبناه مرارا فكلما فرغ منه تهدم فشكى ذلك الى الله فاوحى الله
اليه ان يبنى هذا الا يقوم على يد من يسفك الدماء فقال داود عليه السلام يا رب
الم يكن ذلك) الدماء (فى سبيلك قال الله تعالى بلى ولكن هم ليسوا عبادى)
فانسق الحق عباد الله الذين وجب عليهم القتل باسمه فكيف على عباد الله الذين
لم يجب عليهم القتل (فقال) داود عليه السلام (يا رب اجعل بنيانه على يدي من هو
منى فاوحى الله اليه ان اسك سليمان عليه السلام بنيه فالغرض من هذه الحكاية
مراعاة هذه النشأة الانسانية وان اقامتها اولى من هدمها الا ترى عدو الدين
قد فرض الله في حقهم الجزية والصلح ابقاء عليهم وقال وان خضعوا للاسلام فاجع لهم
اى لا يسلم وهو مؤت سماعي (الا ترى من وجب عليه القصاص كيف تسرع
لولى الدم اخذ الفدية او العفو فان اى حينئذ يقتل الا ترى سخاهه اذا كان اولياء
الدم جماعة فرضى واحد نالدية او عفى وباقي الاولياء لا يريدون الا القتل
كيف يراعى من عفى ويرجع على من لم يعف فلا يقتل قصاصا الا اراه عليه السلام
يقول فى صاحب التسعة) اى صاحب الحبل (ان قتله كان مثله) حكايته مذكورة
فى كتب الاحاديث (الا ترى تعالى يقول وحزاء سبعة سبعة منها جعل القصاص
سبعة اى يسوء ذلك ان فعل مع كونه مسروعا فمن عفى واصلح فاجره على الله
لانه) اى لان العفو عنه (على صورته) اى على صورة الحق (فمن عفى عنه)
اى عن القاتل (ولم يقتله فاجرم) اى اجر من عفى عنه (على من) وهو الحق (هو)
راجع الى العفو عنه (على صورته) الضمير المجرور راجع الى من (لانه) اى لان
الحق (احق به) اى العفو من ذلك العد العفو (اذا نشأ) اى اعد له)
اى انفسه ليكون مظهرا لكمالاته واحكامه (وما ظهر الحق) بالاسم (الظاهر
الا بوجوده) اى بوجود المبدء او بوجود الانسان (فمن راعاه) اى الانسان
(فاما يراعى الحق) قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (من اكرمنا فقد اكرمنا)

ومن أكرم من فقد أكرم الله تعالى (وما يذم الإنسان لئنه) أذ عينه مخلوق على صورة الحق (وانما يذم لفعله وفعله ليس عينه وكلامنا) في مدحه (في عينه) لأن حيث فعله (ولا يقل إلا الله ومع هذا ذم منها) أي من الأفعال (ما ذم وحمد ما حمد ولسان الذم على جهة الغرض مذموم عند الله) واما لسان الذم على جهة الشرع فمدوح عند الله فالذموم بلسان الذم على جهة الغرض ليس بمذموم عند الله بل هو مذموم عند صاحب الغرض لعدم موافقة ذلك الشيء غرضه فذمه ليس بإخبار عن الشيء على ما هو عليه فلا يكون ذمه لحكمة (فلا مذموم إلا ما ذمه الشرع فان ذم الشرع لحكمة يعلمها الله أو من اعلمه الله) فكان ذم الشرع إخباراً عن الشيء على ما هو عليه فذلك الذم لا يخلو عن حكمة (كما شرع القصص للمصلحة) قوله (إبقاء) بيان للمصلحة ومفعول لنسرع (لهذا النوع وارداً على التمدى حدود الله فيه) أي هذا النوع الإنساني قال الله تعالى (ولكم في القصص حيوياً) أو أولى الأبواب قوله (وهم) مبتدأ (أهل لب الشيء) خبره (الذين عتروا) صفة أهل لب أي أولى الأبواب أهل لب الشيء الذين اطلعوا (على أسرار النواصي) أي النرائع (الآلهية) أسرار (الحكمة) العقلية (وإذا علمت أن الله راعي هذه النشأة) راعي (أقامتها) فانت أولى (وأحق من الحق) (بمرعاتها ذلك) خبر (بذلك) يتعلق بالظرف (السعادة) مبتدأ أي إذا حصل ذلك بسبب رعاية هذه النشأة السعادة فالحق أولى منك برعاية هذه النشأة لأنه انشاء لأجل ظهور أحكامه فانت أولى منه برعايتها أذ بها لا بغيرها يحصل لك السعادة وهي أجر من الله وإذا لم يراع الحق لم يزد ولم ينقص في الوهيته وكال ذاته شيء وإذا لم تراع تحصل لك السعادة فقد انحطت عن درجة الكمال إذ كمال الإنسان السعادة لا غير فانت أحق بالأولوية في رعايتها وبما ذكرنا اندفع توهم المخالفة بين قوله لأنه أحق به وبين قوله فانت أولى بمرعاتها وإنما تحصل لك السعادة برعايتها (فانه) أي الشأن (مادام الإنسان حياً يرجي له تحصيل صفة الكمال) وهي ظهور معرفة الله

تعالى منه (الذى خلق له) فاذا راعيته فقد اعته لتحصيل كاله فحينئذ كان
اجر عمالك على الله (ومن سعى في هدمه فقد سعى في منع وصوله لما خلق له)
فن سعى في منع وصوله لما خلق له فقد سعى في منع وصول نفسه لما خلق لها
لقوله تعالى فجاء سبيته سبيته مثلها فآله تعالى يجازى عباده بمثل اعمالهم
(وما احسن) تعجب (ما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الا انبيكم)
اي اخبركم بما هو خير لكم وافضل من ان تلقوا عدوكم فتضربوا رقابهم ويضربوا
رقابكم ذكر الله) اي لا يقابل جزاء الفزاء في سبيل الله جزاء ذكر الله لان
فيه منعا عن ذكر الله بسبب عدم بيان الرب فالانسان مادام حيا يرجي له
ذكر الله وان كان عدو الله (وذلك) اي ويبيان افضلية ذكر الله من الفزو
في الشهادة في سبيل الله (انه) اي الشأن (لا يعلم قدر هذه النشأة الانسانية الا
من ذكر الله الذكر المطلوب منه) وهو الذى يشاهد الذكر به ربه (فانه تعالى
جليس من ذكره) اي حاضر لمن ذكره (والجليس مشهود اذا ذكر ومتى
لم يشاهد اذا ذكر الحق الذى هو جليسه فليس بذاكر) بالذكر المطلوب
بل هو ذاكر باللسان خاصة وهو من الغافلين عند اهل الله فذكره ليس
بذكر الله على الحقيقة (فان ذكر الله) بالذكر المطلوب (سار في جميع اجزاء
العبد) من قواه الروحانية والجسمانية قوله (لا من ذكره باسائه خاصة)
عطف على قوله جالس من ذكره اي فان الله تعالى جالس من ذكر بالذكر
السارى في جميع اعضائه لا جليس من ذكره باسائه خاصة (فان الحق
لا يكون في ذلك الوقت) اي في وقت ذكر العبد باللسان خاصة لا قبله وروحه
(الا جالس اللسان خاصة فيراه اللسان من حيث لا يراه الانسان) ولا يس
ذلك من تمام مراد الله بل المطلوب من ذكر الانسان رؤية الانسان ربه
لا رؤية جزء من اجزائه فاذا رآه الانسان فقد رآه كل جزء من اجزاء الانسان
من حيث يراه الانسان فالكمال ذكر الانسان لا ذكر اللسان قوله (بما هو راء)
يجوز ان يكون متعلقا بقوله لا يراه اي من حيث لا يراه الانسان بالذى هو

أى الانسان لا يراه وهو بصره المعروف الموضع بل يراه الانسان بما يراه به
 اللسان لان للسان بصر يخصه ويجوز أن يكون متعاقبا بقوله فيراه أى يراه
 اللسان بالذى هو أى اللسان رآه ولا يراه بما يرى به الانسان والمقصود من رؤية
 اللسان الحق رؤيته بما يرى به الانسان كما ورد في الخبر الصحيح (كنت سمعه وبصره
 وبى يسمع وبى يبصر) فكان هذا القول من قبيل التنازع فاليهما اصل قدر
 مفعول الآخر والضمير العائد الى الموصول محذوف وهو به وظاهر من هذا
 البيان ان ذكر الله افضل من سائر الاعمال (فافهم هذا السر) أى افضل سر
 الذكر (في ذكر الغافلين قالذا كر) وهو اللسان (من الغافل حاضر) لا غافل
 (بلا شك والمذكور جايسه فهو) أى الذاكِر وهو اللسان (يشاهده) أى
 يشاهده جايسه وهو الحق (والغافل) وهو الانسان (من حيث غفاته)
 لا من حيث جزئه اذا ذكر اذ من هذه الحيثية ذا كر في الجملة لا غافل لذالك قيده
 بهذه الحيثية (ليس بذا كر فاهو) أى فليس الحق (جائس الغافل فان الانسان
 كبير) بالاجزاء (ما هو) أى ليس الانسان (احدى العين) لكون عينه مركبا
 من الاجزاء (والحق احدى العين) لكونه لاجزاء له (كثير بالاسماء الالهية)
 والاسماء الالهية ليست اجزاء لذات الحق وهو منزّه عن الاجزاء والتأليف
 فعنه ان ذاته تعالى موصوفة بالصفات الكثيرة فيمدد عند اعتبار العقل فانه من
 حيث انه ضارب بغير من حيث انه نافع عند العقل (كما ان الانسان كبير بالاجزاء
 وما يلزم من ذكر جزءه اذ ذكر جزء آخر) حتى يلزم من ذكر الجزء ذكر الكل
 ليلزم الذكر المطلوب في كل ذا كر من الانسان فاعتبر الى هذا البيان هل تظنك
 ذا كر ام غافلا واذا ذكر الله ذكر المطلوب حتى كان الحق جليسا بخلاف سائر
 الاعمال من الغزو وغيره فانه ما كان الله جايسا لعامتها والمقصود من تحقيق
 الذكر في هذا المقام تحريض وترغيب للسالكين الطالين لاسرار الذكر (فالحق
 جليس الجزء اذا كر منه) أى من الانسان (والآخر متصف بالغفلة عن
 الذكر ولا بد أن يكون في الانسان جزء) قوله (بذكر به) جاز على البناء

المجهول والمعلوم وإنما لا بد للأنسان جزءه ذاكر اذ لو لم يكن كذلك لعدم الانسان
 (فيكون الحق جليس ذلك الجزء) الذاكر فيحفظ ذلك الجزء بذكر الله
 وجليسه (فيحفظ باقى الاجزاء بالعبادة الالهية) بسبب الجزء الذاكر والانسان
 مادام ذاكر الحق فهو حى محفوظ بالعبادة الالهية فاذا جاء اجله فاسى ذكر الله
 قطعاً عليه الموت + ولما اتجه ان يقال ان وجود الانسان خير محض فى حقه من
 عدمه ومراعى عند الله فما الحكمة يتولى الحق بهدمه بللوت اجاب عنه بقوله
 (وما) موصولة (يتولى الحق بهدم هذه النشأة بالمسمى موتاً فليس باعدام) مطابقاً
 حتى تقوت الحكمة (وانما هو) اى الموت (تقريب) لاجزاء الانسان
 (فيما خذه اليه وليس المراد بالموت) الا ان يأخذ الحق اليه تعالى (كما ان للقصاص
 وان كان سبباً للموت حكمة وهى ابناء النوع الانسانى كذلك للهدم وان كان
 سبباً للموت حكمة وهى اخذ الحق عبادة به وقربه الى ذاته تعالى وانجاء هم
 عن العالم الجسمانى الظلمات وادخالهم فى نور ذاته وصفاته وهذا خير فى حق
 الانسان من حياته وبقائه فى الدنيا (و اليه يرجع الامر كله) وموت الانسان
 سببه رجوعه الى الله تعالى فما فعل الانسان الا باحسن الامر فى حقه (فاذا
 اخذه اليه) بقبض روحه (سوى له مركباً غير هذا المركب من جنس الدار
 التى ينتقل اليها وهى دار البقاء) فكان ذلك المركب بقيا (لوجود الاعتدال)
 الذى يوجب البقاء وينتفى التفاء (فلا يموت) بعد ذلك (ابداً) اى (لا تفترق
 اجزاؤه) الاخرية - ولما اتجه ان يقال ان هذا الكلام لا يصدق الا فى حق
 اهل النعم واما اهل المحيم فيفترق اجزاء ابدانهم الاخرية بالنصوص كما
 قال الله تعالى (كما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها) فالنار تأكل لحومهم
 وعظامهم فتفرقت الاجزاء بأكل النار ثم سوى لهم مركباً من الابدان
 الاخرية فلابقاء لهم بهذا المعنى اى بمعنى عدم افتراق الاجزاء اجاب عنه
 بقوله (واما اهل النار فاقالهم الى النعم) يعنى ان تبديل جلودهم واقفاء اجزائهم
 بسبب اكل النار لحومهم قبل وصولهم الى نعيمهم الخاص بهم وبعد وصولهم وان

كانوا يعذبون بالنار ابدًا وينعمون بمشاهدة ربهم ابدًا لكن لا يموتون ابدًا أي لا
يفترق اجزأؤهم بذلك لحصول الاعتدال بالاحراق وتبديل الابدان فكان حالهم
في النار حال اهل النعيم في النعيم في عدم افتراق اجزاء ابدانهم والنعيم باق وكذا اهل
باق سواء كان في دار النعيم او الجحيم * اعلم ان هذه المسئلة مبنية على اصل عند
اهل الله وهو أنهم قسموا اسماء الله تعالى بحسب الاحكام منها ما لا ينقطع حكمه
ابدًا كالاسماء الحاكمة على الآخرة منها اللطيف والقهار وهذان الاسمان قسم
من الاسم الآخر فلا ينقطع حكم القهار ابدًا وهو وصول اثره الى اهل النار
وهو العذاب كما ان حكم اللطيف لا ينقطع حكمه ابدًا في دار السلام فلا يخلو اهلها
عن العذاب كما لا يخلو اهل دار السلام عن النعيم فلا ينقطع حكم النار عن اهلها
وهو الاحراق هذا هو الاصل الثابت بالنص والآلهي والكشف الآلهي عند
الشيخ صاحب الكتاب وامثاله من اهل الله * فاذا علمت هذا فاعلم ان معنى قوله
واما اهل النار فالهم اي آخر حالهم ان يرجع من العذاب الخاص عن الراحة
والنعيم الى النعيم الممتزج بالعذاب فتبدل عذابهم الخالص الى العذاب الذي فيه
العذاب لان العذاب محرق في الاصل وهذا لا يكون الا بظهور حكم الرحمة
التي سبقت في حقهم بعد استيفاء الحقوق فكان العذاب لاستيفاء الحقوق ساقطًا
في حقهم وبعد ذلك ظهر العذاب الذي اقتضته شقاوتهم الذاتية فعذبوا لاجل
ذلك على الابد لاستيفاء الحقوق فصار النار بردًا وسلامًا لارواحهم من هذا
الوجه ومولمًا لابدانهم من حيث شقاوتهم الذاتية فقد تساوى راحتهم عذابهم
فيجتمع نوع من الرحمة بنوع من العذاب فيهم لاستحقاقهم الذاتي فلا ينقطع
حكم الرحمة بعد الوصول اليها ولا حكم القهر عنهم ابدًا (ولكن) هذا النعيم
حاصل لهم (في النار) وانما كان النعيم لهم في النار (اذلا بد لصورة النار بعد
استفاء مدة العقاب) وهي مدة استيفاء الحقوق (ان تكون) تلك الصورة النارية
مع بقاء صورته اللونية (بردًا وسلامًا على من فيها) من حيث روحانيتهم من جهة
انها لا تأكل لحومهم وجلودهم ولا تنجبت وتمزقت جلودهم ولا يفنى ابدانهم
لكنها احرق ابدانهم بوجه آخر فلا يطلع على اقتدتهم بعد ذلك لعدم تبديل

الجلود ونضيجها فلا يصل إليها إلى ارواحهم بخلاف العذاب الأول فإنه يأكل النار أبدانهم ويبقى أقدتهم ليصل إليها إلى ارواحهم ثم وتم إلى ما شاء الله ثم سوى مركبا معتدلا من جنس هذا الدار لا ينفى بعذاب النار فلا مخالفة بين الطاهنتين في دوام أصل العذاب بل الاختلاف في نوعه ولا يضر في الاعتقادات الدينية هذا المقدار من الاختلاف في مثل هذا المحل فإنه محل تحير العقول فيه فأرواحهم في راحة لتجلى الحق لهم بالرحمة التي سبقت في حقهم وإيصاله لهم غذاء ارواحهم من أنكشف جماله على حسب مراتبهم فهم في راحة غير راحة فالنار تكون بردا وغير برد ولا يبيح هذا الكلام فإن الإنسان إذا شرع في تحصيل الكمالات بتكاليف الشاقة التي لا تلائم الطبع والنفس فهو في تعب وعذاب من حيث النفس والبدن وتلذذ وراحة من حيث الروح فإن روحه متلذذ بثمار هذه الأعمال الشاقة لاجل تلذذ متحمل الأصراب فكانت الراحة مع العذاب في حق الكفار أحق من الراحة بدون العذاب إذ راحتهم نتيجة عذابهم فكما ازدادوا عذابا ازدادوا راحة كما أن طالب المعارف الآلمية كلما ازدادوا تعباً ومشقة ازدادوا راحة ولذة روحانية وهي تلذذ راحة بالمعارف (وهذا) أي كون النار برداً وسلاماً على من فيها (نعيمهم) وهذا المقدار القليل الغير المتعدى به من النعيم ضيافة الله أهم قانهم وإن كانوا أشقياء لكنهم ليسوا عباد الله فلا وجه لنتع ضيافة الله عن عباده بكليتها قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (أكرموا الضيف ولو كان كافراً) والأكرام إيصال النعم وحسن المعاصرة معه والسرع وضع على الحقيقة فدل ذلك الحديث على أن الأكرام على حسب حالهم ومقامهم واقع عند الله فما أكرم وأنعم عليهم إلا يكون النار عليهم برداً وسلاماً فقط لا غير مع أن زيادة النعم بالغاً ما بالغ حسن عند الله تعالى لذلك لا يمتد ولا يحصى نعمه لمبادء إلا الله على أن كونهم في حميم بلا أكل وشرب وحر ولباس حرير وغير ذلك من نعم الجنان عين العذاب وإن كان النار برداً وسلاماً وإياك وظن السوء لآلئاء الله في ظهور مثل هذا المعنى منهم * فلذا ذكر حوال أهل النار مثل بقصة إبراهيم عليه السلام

تقريباً لاهل الحجاب لان بعض احوالهم في النار تشبه بعض احوال ابراهيم عليه السلام والا فليس حالهم كله يشبه حال ابراهيم عليه السلام فقال (قيم اهل النار بعد استيفاء الحقوق) التي كانت ثابتة على ذمتهم فالتيم حاصل لهم بعد استيفاء المنتقم حقوق الغير فعدبوا على الابد لاستحقاق ذواتهم التي تقتضى الشقاوة ابداً فتمنع اجابتهم الدعوة في اى حال كانوا ويدعون الى السجود اى الى الاطاعة فلا يستطيعون فعدبوا بها بنار الجلال على الابد فذواتهم باقية وكذا اقتضاؤها وهو شقاوتهم الذاتية ومقتضى الشقاوة الذاتية التعذيب على الابد بنوع من العذاب وذاته تعالى اقتضت سبقة رحمة على غضبه فكان حق الرحمة السابقة على الغضب وحق الشقاوة الذاتية التعذيب على الابد ومن مقتضى ذاته ان يعطى كل ذى حق حقه فجمع الله تعالى بحسب مقتضى حكمته الراحة والالم في وجودهم ومن اعتقد أن للتى الواحد وجوها مختلفة بالظهور والختام متضادة بعضها بعضاً وعرف ان النجيات الالهية متنوعة على ما قلناه (قيم) منصوب بتقدير حرف الجر (خليل الله حين القى في النار فانه عليه السلام تعذب) ماض على البناء المعلوم اى تعذب بنفسه من غير تعذيب من الله بمس النار (برؤيتها) تعذب (بما) اى بسبب الذى (تعود) بالدال المهملة ماض معلوم من التعود اى اعتقاد ابراهيم عليه السلام (في علمه وتقرر من انها) اى النار (صورة) تولى من جاورها من الحيوان وما علم (ابراهيم عليه السلام) (مراد الله فيها ومنها في حقه) اى في حق ابراهيم عليه السلام (فبعد وجود هذه الالام) المذكورة في وجود ابراهيم عليه السلام (وجد) ابراهيم عليه السلام النار (برداً وسلاماً مع شهود الصورة اللونية) التي توجب الاحراق فلم ابراهيم عليه السلام ان التأثيرات كلها لله لا لالاشياء فزال عن ابراهيم عليه السلام هذا الالم لزوال تعوده بعلم الالم فلا يخاف ابراهيم عليه السلام عن النار بعد ذلك اى بعد وجدان النار برداً وسلاماً فلا يتعذب بشهود الصورة اللونية لعدم ذوقه الم النار واما اهل النار فانهم لتعودهم بذوق يخافون عن

عود العذاب على عادته الاولى لبقاء الصورة الثارية فيتعذبون بشهود الصورة
ابداً فيرضون بذلك العذاب بالضرورة لعلهم يمد النجاة عن النار ابداً فانهم
يظنون قبل ذلك ان في حقهم رحمة تصل اليهم ويرجونها ولكن لا يدرون
كيفيتها ووقتها فلما وصلت اليهم بهذه الكيفية اقتطع رجائهم فرضوا بمقامهم
وحالهم وذلك نعمهم ولا يرفع بذلك حكم النصوص على تخليدهم في العذاب
بل تصدق النصوص على ذلك التقدير ايضا فلا وجه للنزاع مع اهل الله فيه
فن نازع فقد نازع بلا دلائل وتمسك قوله (في حقه) متعلق ببدأ وسلاماً
او بوجد (وهي) اي الصورة اللونية (نار في عيون الناس) ونور وراحة
وسلام في حق ابراهيم عليه السلام حتى لو كان مع ابراهيم عليه السلام احد
من الناس لحاز احرافه ولو في جبة مع ابراهيم عليه السلام مع كون النار في حق
ابراهيم عليه السلام برءاً وسلاماً فكان حال اهل النار حال ابراهيم عليه
السلام في انه تعذب برؤيتها ولما تمود في علمه قبل وجدان النار برءاً وسلاماً
مع انه لا يخلو في تلك الحالة عن الراحة الروحانية فهو في ذلك الوقت متلذذ
ومتألم حتى ان جبرائيل عليه السلام جاء لخلاصه حين اتى في النار فقال
ابراهيم عليه السلام يكفني علم ربي بحالي فهذا القول منه يدل على راحته
ومحبي جبرائيل يدل على تألمه وكل ذلك في شخص واحد في وقت واحد
وهكذا احراق اهل النار في النار على الابد (فالناس الواحد يتنوع في عيون
الناظرين) فان النار برد وسلام في عين ابراهيم عليه السلام ونار محرق في عيون
الناس (هكذا) اي كزار ابراهيم عليه السلام (هو) ضمير الشأن (التجلى
الآلهي) عبارة عن الضمير فان التجلى الآلهي وان كان واحداً لكنه يتنوع
بحسب قابلية الخلاق فيتكثر بذلك واهل الحجاب لعدم علمه بذلك يزعم
ان الامر في نفسه ينحصر الى ما في علمه فينكر بعض التجليلات الحصة عن
ادراكه فاذا علمت ان التنوع الواحد يتنوع (فان شئت قلت ان الله تجلى)
لقلوب عباده (مثل هذا الامر) اي مثل تجلى نار ابراهيم عليه السلام

اميون الناظرين وهذا ظهور الحق في الحق (وان شئت قلت ان العالم في النظر اليه وفيه) قوله في النظر اليه اشارة الى مرتبة الصفات وقوله وفيه اشارة الى مرتبة الذات (مثل الحق في التجلي) خبر ان اى العالم يتنوع في مرآة وجود الحق كما يتنوع الحق في مرآة العالم عند التجلي وهو ظهور الخلق في الحق (فيتنوع) التجلي (في عين الماطر بحسب مزاج الناظر) هذا في التجلي الشهادي (او يتنوع مزاج الناظر لتنوع التجلي) هذا في التجلي الغيبي وقد مر بيان هذين القسمين في المعنى الشعبي (وكل هذا سائح في الحقائق) ولما فرغ من احوال الآخرة رجع الى ماضيه وهو قوله والاسان بالموت يرجع اليه فقال (ولو ان الميت والمقتول اى ميت كان) شقيا او سعيدا (او اى مقتول كان) ظلما او حقا (اذ اُمامت او قتل) قوله (لا يرجع الى الله) خبر ان (لم يقض الله بموت احد ولا سرع قلبه) جواب لو اى ولو قضى بل لا رجوع لوقع موت العبد بلا حكمة مع ان وجوده راجع ومراعى عند الله وذلك محال على الله (قال كل) سواء كان ميتا او مقتولا (في قضته فلا فقدان) للعبد (في حقه) اى في حق الحق (فنبرع القتل وحكم بالموت لعلمه بان عبده لا يقوته فهو راجع اليه) بالموت (على ان في قوله واليه يرجع الامر كله اى) يقع (فيه) اى في الامر (يقع التصرف وهو) اى الحق (المتصرف) فلا يغلو العبد ان يكون متصرفا فيه الحق ابدأ والمعدم المحض لا يقبل التصرف فلا يكون العبد بالموت عدما مطلقا فحنف اسم ان للعلم به اى على ان في قوله واليه يرجع الامر كله دلالة على هذا المعنى (فما خرج عنه) اى ما طهر عن الحق (نئى لم يكن) ذلك السئ (عينه) اى عين الحق في بعض صفاته لافى كلها كما قال الشيخ الاكبر في مواضع وكل وصف وصف الله به نفسه كتنا تصف به الا الوجوب الذاتي فانه لاحظ للانسان فيه وكل وصف نتصف به اصف الحق به الا الامكان الذاتي ولوازمه فان ذلك يستحيل على الله ثم كلامه (بل هوية) اى هوية الحق هو راجع الى الهوية باعتبار اساقفتها الى الحق

لذلك ذكر (عين ذلك الشيء) من وجه وهو كونه مخلوقاً على صفة الحق لا غير
فانه قال قدس سره من قبل فان الانسان كبيراً ما هو احدى العين والحق احدى
العين فدل ذلك الكلام على امتناع اتحاد العينين (وهو) اى ما ذكرناه (الذى
يعطيه الكشف في قوله واليه يرجع الامر كله) اشارة الى ان اخذ هذا المعنى
من هذا القول لا يكون الا بالكشف لحضرة من ادراك العقول فظهر منه
ان للقرآن والاحاديد معان لا تظهر ذلتها عاينها الا بالكشف "لا نبي

﴿ فصل في حكمة غيبة في كلمة ايوبية ﴾

لما كان سر بيان سر الحياة في انشاء اظهر وكان سر الشيء غيبه وكان طهارة
جسم ايوب عليه السلام عن الامراض الملاء سمي هذه احكمة غيبية و اضافها
الى كلمته لذلك ابتداء بقوله (اعلم ان سر الحياة سرى في الماء فهو) اى اناء
(اصل العناصر والاركان) وهى النار والتراب والهواء والحياة صفة من
صفات الله تعالى حقيقة واحدة كلية شاملة على جميع الموجودات لكن يظهر
في بعضها في العموم والخصوص وفي بعضها لا يظهر الا في حق الخصوص وسرها
هو الهوية الالهية الصاهرة بالصورة الحيوانية قالوا ما ظهرت به الهوية الالهية
الحياة لذلك تقدمت على باقى الصفات تقدماً ذاتياً اول ما ظهرت به الحياة من
الممكنات الماء لذلك كان اول كى تسمى واصله (ولذلك) اى واحد سر بيان
سر الحياة في الماء (جعل الله من اناء كل تسمى حياً) كالحوانات فيها خلقت من
نطفة الامهات والاباء وهى الماء وكنباتات فانها لا تسمى الا (ومائه) اى وما فى
العالم عند الخواص (سمى) الا وهو حى فانه ما من شئ الا وهو يسبح بحمد الله
ولكن لا يفقه (يجوز على البناء المجهول والمعلوم فغناء على المجهول لا يفقه
احد (تسبيحه) بسمى) (الا بكشف الهى ولا يسبح) بحمد الله (الا حى فكل شئ
حى وكل شئ اصله الماء) عند اهل الحقيقة بخلاف اهل الحجاب فانه يزعم ان
بعض الاشياء حى وبعضها ليس بحى وان اصل بعضها من الماء وبعضها ليس
من الماء (الارى العرش كيف كان على الماء) لقوله تعالى (وكان عرشه على

الماء (لأنه تكون منه قطرات) أى ارتفع (عليه فهو يحفظه من تحته) أى الماء
يحفظ العرش من تحته فإذا كان الماء أصلاً للعرش كان أصلاً لكل ما أحاط بالعرش
فكل شيء أصله الماء قال بعض الأفاضل المراد بالماء الذى هو أصل كل شيء
النفس الرحمانى الذى كان عرشه عليه ويراد بالعرش الملك فهذا وجه صحيح
قد بين الشيخ فى مواضع لكن لا يناسب هذا المقام فإن أول الكلام مختص
بالماء وهو قوله سرى فى الماء فهو أصل العناصر وقوله فكل شيء هو
وكل شيء أصله الماء نتيجة القياس وما ينتج القياس الصحيح الإعين الدعوى
وهى وكل شيء من العناصر أصله الماء المتعارف فالمراد بالعرش العرش
المتعارف عند أهل السرى وأما قوله رضى الله عنه فى الحكمة العيسوية
وما فوق السموات كالعرش والكرسى وملائكتهما طيعون لا تعصرون
فهو ما أتت عند أهل الحقيقة والعرش عند أهل السرى سابع السبعة التى
خافت من دخان الماء الذى هو أصل العناصر ويدل على ما قلناه قوله الأترى
العرش فإنه أعما وأورده بعد إثبات المطلوب تسهيلات فهم أهل الحجاب بما هو معلوم
ومسلم عندهم فالهم قائلون بأن العرش المعروف عندهم كان على الماء المتعارف
وأنه محيط بالأشياء وما هذا الأقول منهم بأن أصل كل شيء الماء ولكن لا يشعرون
فيشعرون بذلك بهذا الكلام ليزول حجابهم فيعلمون حقيقة الأمر فى دأثرتهم
أولاً المراد بإيراد هذا الكلام فى أول المص بيان خواص الماء الذى هو يربل
به مرض أيوب عليه السلام وهو الماء المتعارف والماء الذى هو النفس الرحمانى
خارج عن المقصود فى اختصاص أزاله الم أيوب عليه السلام بالماء فما زال الماء
مرض أيوب عليه السلام الأحكمة مختصة وهى سرى الحياة فى الماء المتعارف
بالذات وفى غيره بواسطة الماء فإن قيل كيف يصح قوله فهو أصل العناصر والأركان
فقد ورد فى الحديث النبوى أن الله خلق ذرة بيضاء فظفر إليها منظر الجلال
والهبة فذابت حياة فسار نصفها ماءً ونصفها ناراً فحصل منها دحان فحقاق
السموات من دحانها والأرض من زبدتها ومقتضى هذا الحديث أن الماء ليس
بأصل للنار فلما المراد بالنار المتعارف وهو النار التى تسخرج من الحديد والحجر

بضرب احدهما على الآخر فالارض زبد الماء والحجر والحديد من جنس الارض
فالماء اصل النار وعلى الحقيقة ان الصورة المذابة وان تفتت الحرارة النارية
والبرودة المائية لكن المائية غالبية في هذا المزاج المذابي حتى لو عين له الاسم
لاستحق باسم الماء دون غيره فعلى كلا التقديرين كان الماء اصلاً للنار لكن هذا
المعنى غير مناسب بالمقام كما قلنا في نفس الرحاني وانما قلنا المائية غالبية في هذه
الطبيعة لامتناع الاعتدال الحقيقي الذي يوجب البقاء وهذا لا يكون الا في الوجود
الاخروي فالاعتدال لا يكون الا فيه (كأن الانسان خافه الله عبداً شكبر على ربه
وعلا عليه) هذا اشارة الى من ادعى الربوبية (فهو سبحانه مع هذا) اي مع تكبر
عبده عليه لا يتكبر عليه ولا يهلكه مع انه قادر بذلك (يحفظه من تحته) بلفظه
وكرمه (بالنظر الى علو هذا العبد) من حيث انه مخلوق على صورته (الجاهل
بنفسه) ولو عرف نفسه لم عرف ربه ولو عرف ربه ماتكبر وماعلا (وهو) اي
المذكور معنى (قوله عليه السلام لو دليت بحبل لم يطع على الله فانار الى ان نسبة
التحت اليه كان نسبة الفوق اليه) وفي بعض النسخ كانت نسبة الفوق اليه وفي بعض
النسخ كانت نسبة الفوق اليه فما زائدة للتأكيد اي كنسبة الفوق اليه (في قوله
يخافون ربهم من فوقهم وهو القاهر فوق عباده فله الفوق) اي فبت ان به
الفوقية بهذه الآية باضافة الفوق الى الانسان (والتحت) بهذا الحديب فلا يظهر أن له
الموق والتحت الا بالانسان لاستواء نسبة الفوق والتحت اليه لكونه محيطاً بالاشياء
من جميع الجهات (ولهذا) اي ولاجل استواء نسبة الفوق والتحت اليه (ما ظهرت
الجهات الست) اي الى الحق بنى (الا بانسان فهو على صورة الرحمن) فان
الجهات الست وجميع الصفات المتقابلة سره ولا يظهر سره اليه الا بمن هو
على صورته كما مر تحقيقه في اول الفصل الا دعى فظهر أن الفوق والتحت
لله لا للانسان وما عرف العبد الجاهل ذلك فتفوق على ربه وعلا وكلامه
بعض الأفاضل في توجيه هذا الكلام مما لا ينبغي لهذا الكلام (ولا يعلم
الا الله وقد قال الله في حق طائفة) اي في حق قوم عيسى عليه السلام
(ولو أنهم اقاموا التوراة والانجيل) اي ولو عملوا بما فيهما من الاحكام

(ثم نكر وعمم) المملوف (فقال و) اقاموا (ما ازل اليهم) من الاحكام
 (من ربهم) قد دخل في قوله وما ازل اليهم من ربهم كل حكم منزل (من
 ربهم) على لسان رسول الله (و) لم يوجد ذلك الحكم نسخاً او انبائاً في
 التوراة والانجيل والا لكان من التوراة والانجيل كسائر الاحكام الموجودة
 فيهما ويدل عليه قوله (او ما هم) من ربهم على قلوبهم مما لا يعلم بالتوراة
 والانجيل وما ازل على لسان رسول من الاحكام والا لكان ذلك الحكم
 داخلاً فيها والمقصود تميم الحكم بها لا يدخل فيها (لا كانوا) من المعارف
 الالهية وهي الارزاق الروحية (من) جهة (فوقهم) انشؤى كما كانوا الرزق
 الصوري من فوقهم الصوري سبب انشؤى فعل اي حال (وهو المظم من القوة
 التي سبب اليه و) لا كانوا الرزق انشؤى (من تحت ارحامهم) السلوك والرياضات
 والمجاهدات كما اكلوا الرزق الصوري من انواع الفواكه من الارض التي
 تحت ارحامهم (وهو المظم من النجاسة التي سببها الى نفسه على لسان رسوله المترجم
 عنه) بقوله لودائيم بحبل ليهبط على الله ' ولما فرغ عن بيان حفظ وجود
 الحق عباده من فوقهم وتحتهم رجع الى ايات حفظ الماء وجود العرش من تحته
 فقال (ولو لم يكن العرش على الماء ما انحفظ وجوده فانه الحياة تحفظ وجود الحى
 الا ترى الحى اذا مات الموت العرفي نخل احزاء نظامه وتعدده قواه عن ذلك النظم
 الخاص) وكل شئ حى وكل حى يحفظ وجوده بالحياة ومن الماء كل شئ حى
 فاذا لم يكن العرش على الماء لم يحفظ وجوده من تحته فلم يكن حياً بل ينخل
 احزاء عن النظم الخاص وتبدلت اخرى فاحتص حفظ الانسان العن
 الالهى - با- ق وحفظ العرش الماء مع انه هو حافظ ايضا لعظميا لسان الانسان
 فعظمه الله حتى تعظيم قلوب علم الانسان قدره عند الله لم يخالف الله قط ' ولما فرغ
 عن بيان خواص الماء وما يتوقف عليه من معرفة حال ايوب سرع في بيان حال
 ايوب عليه السلام قال (قال الله تعالى لا يوب اركض) اي اصرب (ر حال)
 الارض فمد ركض منها الماء فقال (هذا مقسّل بارد اي ماء بارد) ينزل

باغتساله مرضك من بدنك وأما كان الماء بارداً لما كان عليه من افراط حرارة
 الالام فسكنه الله (افراطها (يبرد الماء) من التسخين الضمير يرجع الى الافراط
 فسكن الله افراطها الزائد المهلك ففي الحرارة النافعة للانسان والاشارة
 فيه هي ان الله تعالى امر نبيه بضرب الرجل على الارض ليخرج منها الماء
 لازالته الى البدن فهو امر لنا بالسلوك والمجاهدة ليخرج الماء الحية وهو العلم
 بالله والارض وجودنا لازالة امراض ارواحنا وهي الحجبات المعدة عن الحق
 وفي هذه الآية سر لطيف وهو ان السالكين سلوك التقوى بالمجاهدة
 والرياضات اذا اجتمعوا في منزل وذكروا الله كثيراً باعلى صوت وضربوا
 ارجلهم على الارض مع الحركة اى حركة كانت وكانت ينتهم بذلك لازالة
 الم الروحاني جائز منهم ذلك اذ ضرب الرجل الصوري على الارض الصورية
 مع الذكر الصوري بنية خالصة يوصل الى الحقيقة اذا من حكم شرعى الاوله
 حقيقة يوصل عامله الى حقيقته (ولهذا) اى ولكون الازالة افراط الحرارة
 مطاقاً (كان الطب النقص من الزائد والزيادة في الناقص فالقصد) من نقص
 الرائد وازدياد الناقص (طاب الاعتدال ولا يـلـى الـه الا الـه قاربه) فكان
 المزاج المحرف قريباً من الاعتدال بالتداوى (وأما قلباً ولا سبيل الى اعني
 الاعتدال من احل ان الحقائق والشهود يعطى التكوين مع الاغاس على الدوام
 ولا يكون التكوين الا عن ميل يسمى) ذلك الميل (في الطبيعة انحرافاً) كالانسان
 وغيره من الحيوانات (او تعقينا) كما في المأكولات والمسروبات كالفسكهة
 والاس او عصيراً وغيرها اذا تغيرت امرجتهم (وفي حق الحق) يسمى ذلك
 الميل (ارادة وهو) راجع الى الارادة باعتبار الميل (الى امراد الخاص دون
 غيره والاعتدال يؤذن بالسواء في الجميع وهذا) السواء (ليس بواقع) لاعطاء
 الحقائق والشهود خلاف (فلهذا) اى فلاحل عدم وقوع التسوية في الجمع
 او فلاحل هذا المذكور (منعاً من حكمة الاعتدال) بقوانا ولا سبيل الى الاله
 يقاربه (وقد ورد في العلم الا الهى النبوى اتصاف الحق بانرضى وبانغضب

وبالصفات المتقابلة والرضى منزىل للغضب) عن الم غضوب عليه (والغضب
منزىل للرضى عن المرضى عنه والاعتدال ان يتساوى الرضى والغضب)
وهذا ليس بواقع كما مر آتفاً فاذا ثبت ان حقيقة الرضى ازالة الغضب عن الم غضوب
عليه وحقيقة الغضب ازالة الرضى عن المرضى عنه (فما غضب الغاضب على
من غضب عليه وهو عنه راضٍ فقد اتصف) الحق (باحد الحكمين في حقه)
اى فى حق الم غضوب عليه (وهو) اى الاتصاف باحد الحكمين فى حق الم غضوب
عليه وهى الرضى والغضب (ميل) من الاتصاف بالرضى الى الاتصاف بالغضب
فكان الغضب قبل اتصافه بالغضب متصفاً بالرضى فى حقه اذ الغضب ازالة
وجود الرضى (وما رضى الحق عن م رضى عنه وهو) اى الحق (غاضب عليه
فقد اتصف باحد الحكمين فى حقه وهو) اى الاتصاف باحد الحكمين فى حق
المرضى عنه وهو الرضى (ميل) من الاتصاف بالغضب الى الاتصاف بالرضى
والمقصود أن الله لا يخلو عن الاتصاف فى حق عباده باحد هذين الحكمين
المتقابلين فلا بد اتصافهما باحدهما فى حق شخص قبل ان يسبق اتصافه بالآخر
فى حق ذلك الشخص لعدم الاعتدال فانقطع التسلسل بقوله سبقت رحمتى على
غضبي الا ترى ايوب عليه السلام كيف اتصف الحق باحد الحكمين
فى حقه فانصف الحق الغضب عند المرض اذ الغضب عين الالم فالزال
ذلك الالم بالماء فانصف فى حقه بالرضى اذ زوال الالم عين الرضى فقد
اتصف الحق فى حق الانبياء عليهم السلام باحد الحكمين فالهم يتألمون بآية
الورود وان لم تمسهم النار فقد اتصف الحق فى حقهم بالرضى وبادخال الجنة
فزال عنهم ذلك الالم فقد ظهر من هذا التحقيق ان اهل النار ما غضب الله
عليهم الا وهو عنهم راضٍ فكان حكم الرضى ثابتاً فى حقهم فلا يدوم غضب الله
عليهم فى النار فالهم حكم الرضى من الله الذى سبق على الغضب وانما يدوم
عذابهم اذا لم يتصف الحق فى حقهم باحد الحكمين بان يتساوى الرضاء

والغضب وليس مواقع فالواقع انصاف الحق باحد الحكمين في حقهم فالواقع في حقهم حكم الرضا من الله بازالة الغضب وهذا معنى قوله (واما قلنا هذا المذكور) من اجل من يرى ان اهل النار لا يزال غضب الله عليهم دائماً ابداً في زعمه) فاذا كان غضب الله عليهم دائماً في زعمه (فما لهم حكم الرضا من الله) في زعمه فاذا قات هذا من اجل ذلك قلنا (نصح المقصود) وهو ان لهم حكم الرضا من الله فلا يصح قول من زعم انه ما لهم حكم الرضا من الله فكان الامر كما قلناه لا كما قاله فكان هذا القول منه رداً لمن زعم ان اهل النار لا يزال غضب الله عليهم دائماً فان كان كما قلنا حل اهل النار الى ازالة الآلام وان سكنوا النار فذلك رضى فزال الغضب بزوال الآلام اذ عين الآلم عين الغضب ان فهمت) تصریح منه بان الوجوه المذكورة في اثبات حكم الرضا والرحمة تدل على جواز وقوع ذلك الحكم لهم فلا يقع ان يكون العذاب دائماً لهم فيؤدي ادلته الى التوقف بين جواز دواء ووقوع العذاب وبين جواز ازالته فذهب التوقف في مثل هذه المسئلة كما بيناه من قبل وسنبين ان شاء الله تعالى في مسئلة فرعون فقد أعاد الشيخ رضى الله عنه هذه المسئلة في هذا الكتاب كبيراً في مواضع التخصه في كل اعادة فائدة جديدة للطالعين لذلك سرحت في كل مرة وان كان اليان كافياً في موضع فلما بين غضب الله وهو اوصول الآلم الى عباده اراد ان يبين غضب الناس فقال (فمن غضب) من الناس على غيره (فقد تأذى) بذلك الغضب (فلا يسمى في استقاء الم غضوب عليه بايلاء الا ليعبد الغاضب الراحة بذلك) الا يلام فاذا وجد الراحة يايلام الم غضوب عليه (فينتقل الآلم الذي كان عنده الى الم غضوب عليه والحق اذا افردته) اى اذا نظرت من حيث غناه (عن العالم يتعالى علواً كبيراً عن هذه الصفة على هذا الحد فاذا كان الحق هوية العالم) اى اذا نظرت من حيث اسمائه وصفاته كان مرآة للعالم (فما ظهرت الاحكام كلها الا فيه ومنه) مع انه متعال منزّه بالانفعال والتأثير بالاحكام كظهور احكام الرائي في المرآة فان صورة التلميذ في المرآة

لاتألم به الرائي او تقول اذ كان الحق هوية العالم ففي حق كل فرد من العالم هوية من الحق مختصة به يظهر جميع احكامه في الهوية المختصة به وهو الحق الخلق وهو البعد فالتألم هو الحق الخالق لالحق الخالق فلا يستريح الخالق باستراحة الخالق ولا يتألم بتألمه فهو هوية العالم هو الحق المخلوق لالحق الخالق فالانسان من حيب تحققه بالصفات الالهية من الحياة والقدرة والارادة وغير ذلك يقال له حق ومن حيث امكانه وتحققه بالصفات الالهية بشانه حق ومن حيث وجوبه الذاتي خالق وموجد جرى اصطلاحهم على ذلك (وهو) اى ظهور الاحكام كلها فى معنى قوله لاحتياجه اليه (قوله واليه يرجع الامر كله) فى الظهور فيه كما ان الصورة فى المرآة ترجع فى الظهور الى صاحبها (حقيقة وكشفاً) اى يعلم هذا المعنى من هذا القول بالحقينة والكشف فكل شئ يرجع اليه لاحتياجه اليه من كل الوجوه ليرجع هو الى شئ أصلاً وهو المرجع والمآب فاذا كان الامر فى نفسه على ما قلناه فانب عبد ضعيف (فاعده) بما امرك (وتوكل عليه حجاباً) اى حياء من ربك (وسترا) اى وكن مستور الحال بين الناس بحفظ آداب الشريعة والطريقة (فليس فى) علم (الامكان) وهو علم الاول والاخر والظاهر والباطن (ابداع من هذا العالم) وهو العالم الظاهر الجامع جميع ما فى العوالم (لانه على صورة الرحمن) يتعلق بقوله اوجده الله تعالى (اى وانما كان هذا العالم ابداع من غيره من العوالم لان الله اوجده على صورة الرحمن قوله (اى ظهر وجوده تعالى بظهور العالم) تفسير لقوله على صورة الرحمن اوجده الله اى وانما كان ابداع لانه ظهر وجود الحق بظهور العالم لابطولونه وفيه دليل على ان علم الشريعة تكون ظهور وجود الحق بظهوره ظهوراً تاماً ابداع من العلمسمى بالباطن فكان ابداع العلوم كلها (كما ظهر) حقيقة (الانسان) وهى الروح الاساتى (بوجود الصورة الطبيعية) وهى هذا الهيكل المحسوس قوله (فحقن) يجوز أن يكون عبارة عن الاسان خاصة اى فاذا كان الامر كذلك فحقن مع ارواحنا

وإبداننا (صورة الظاهرة) أي الصورة الفائضة لأرواحنا منه (وهو يتعالى روح هذه الصورة المدبرة لها) لظهور وجود الحق بوجودنا لكوننا على صورة الرحمن كما ظهر الحق بوجود هذا العالم لكونه على صورة الرحمن فالعالم من حيث كونه عبارة عن الهيئة الاجتماعية كان على صورة الرحمن أي يظهر الحق فيه مع جميع صفاته وأسمائه وأفعاله وليس كذلك أجزاءه إلا الإنسان فإنه وإن كان جزءاً منه لكنه لكونه جامعاً لما فيه كان على صورة الرحمن ويجوز أن يكون كناية عن العالم كله فحقن أي العالم من حيث صورته الجمعية (فما كان التدبير) أي تدبير الحق العالم كله (الآفة) أي في الحق (كأن يكن) التدبير (الآفة) فكان الحق مدبراً فيه ومدبراً منه أي يقع التدبير منه وفيه بالاعتبارين هذا لسان الوحدة (فهو الأول بلغي) أي يظهر أوليته بسبب المعنى (والآخر بالصورة) أي يظهر آخريته بسبب ظهور الصورة (وهو الظاهر بتغيير الأحكام والأحوال) إذ لا بد من متغير فيظهر الحق بسبب تغير الأحوال (والباطن بالتدبير) أي تدبير خلقه (وهو بكل شيء عليم) فإذا كان بكل شيء عليم (فهو على كل شيء شهيد) وإنما قال الله في حقه فهو على كل شيء شهيد (ليعلم) أن عمله بكل شيء (عن شهود لا عن فكر) ويجوز ليعلم أن يكون مبنياً للفاعل من الإعلام ليعلم الحق خالقه أو من العلم أي ليعلم الخالق وإن يكون مبنياً للمعمول (فكذلك علم الأذواق) عن شهود (لا عن فكر وهو) أي علم الأذواق (العلم الصحيح) لأنه حاصل بتجلي الحق له ساد به فلا يقع في هذا العلم خطأ (وماعداً) من العلم (لخُدس وتخمين ليس بعلم أصلاً) * ثم رجع إلى بيان حكمة مسألة أيوب عليه السلام فقال (تم كان لايوب عليه السلام ذلك الماء) أي إناء الذي سرى الحياة فيه فكان ذلك الماء ماء الحياة (سراً بالآلة المغطس) وهو نار الاختناق (الذي هو) حاصل له (من النصب) أي الضرر بفتح التثنية والصاد وضمتيها وضمة وسكون (والعذاب الذي مسه) أي بذلك العذاب (الذي سيطر

اى البعد عن الحقائق ان يدركها على ما هي عليها) فلما اغتسل ايوب زال حرارة بدنه التي كانت من مس الشيطان بضراً فاذا شرب زال حرارة العطش من روحه التي حصلت من مس الشيطان اى البعد عن ادراك الحقائق وهو الحجاب الذي يقع على عين القلب فيبعده عن الادراك فاشار عليه السلام في كلامه الى انه الروحاني فاذا شرب ادراك الحقائق وانما فسر الشيطان بالبعد عن ادراك الحقائق مع ان الشيطان بعيد عن ادراك الحقائق ليس بعيد لكون البعد من صفة الشيطان فكان المعنى انى معنى شطن الشيطان فتركت الاضافة الى الشيطان سالفة (فيكون) ايوب عليه السلام (بادراكها في محل القرب وكل مشهود قريب من العين ولو كان) ذلك المشهود (بعيداً بالمسافة) من البدن (فان البصر) بسبب خروج الشعاع منه (يتصل به) اى بالمشهود (من حيث شهوده ولو لا ذلك) الاتصال (لم ينهده) اى لم يشهد الشاهد المشهود (او يتصل المشهود بالبصر) بحسب انطباعه (كيف كان) قالت (فهو) اى الشهود (قريب بين البصر والبصر ولهذا) اى ولاجل كون الشهود قريباً بين البصر والبصر (كنى) اى انى (ايوب عليه السلام) كلامه (في المس) بالكناية (فاضافة الى الشيطان) بقوله انى معنى الشيطان وهو البعد (مع قرب المس فقال البعيد منى) وهو الشيطان (قريب منى لحكمة في) وهذه الحكمة هو الحجاب الذي يمس عين قلبه فالشيطان يقرب منه بسبب هذا المعنى فطلب من الله ازالة الحجاب عنه خوفاً عن تصرف الشيطان فيه (وقد علمت ان القرب والبعد امران اضافيان فهما نسبتان لا وجود لهما في العين مع ثبوت احكامهما في البعيد والقريب) فكان البعيد من التى لمعنى قريباً منه لمعنى آخر كما ذكر في المشهود فانه قريب من الشاهد من مشهوده بعيد من حيث المسافة (واعلم ان سر الله في ايوب عليه السلام الذي جعله عبرة لنا وكتاباً مسطوراً حالياً) اى لا يعرف معنى ذلك الكتاب الا اهل الحال ومنسوبا الى حال ايوب عليه السلام (تقرؤ هذه الامة المحمدية لتعلم ما فيه) من الاعلام على البناء للفاعل

او من العلم على البناء للمفعول او على صيغة الفية وكذا قوله (تخلق بصاحبه)
 اى تفصل هذه الامة فى الدرجة بمقام صاحب ذلك الكتاب وهو ايوب
 عليه السلام فى الرضاء بالقضايا والصبر على البلايا فمن صبر منا على
 الاعمال الشاقة فى طريق الحق فقد اعطى الله له ما اعطى ايوب
 عليه السلام وانما جعله الله هكذا (تشرها لها) اى لهذه الامة واى
 تشريف وتكريم اعظم من هذا الذى ابتلى نبيه لنا (فانى الله عليه) اى فاذا
 كان البصر اجمل الوصف الجليل واكرمه عند الله اثنى عليه (اعنى على ايوب
 عليه السلام بالصبر مع دعائه فى رفع الضر عنه فعلنا) من معاملة الحق مع ايوب
 عليه السلام (ان العبد اذا دعا الله فى كشف الضر عنه) اى عن نفس العبد
 (لا يقدح فى صبره) والا لما اثنى الله على ايوب عليه السلام (وانه) اى والحال
 ان ايوب عليه السلام (صابر وانهم لعبد) ولو كان دعاؤه فى كشف الضر عنه
 يقدح فى صبره لما جعله متصفا بهذه الصفة الحسنة (كما قال) تعالى فى حقه
 (انه) او اى رجاء الى الله فى كشف الضر (لالى اسباب) فلا ينافى صبره
 اذ الرجوع الى الله فى كل امر احسن الصفة الحسنة فلا ينافى الصبر بل انما ينافيه
 الرجوع الى الاسباب فى رفع الضر (والحق يفعل) مادام العبد (عند ذلك) اى
 عند دعائه (بالسبب) وانما اعطى الحق ما طلبه العبد منه بالسبب مع ان الله قادر ان
 يفعله بدون سبب (لان العبد) وان كان رجاء الى الله لكنه يستند اليه اى السبب
 ولما اتجه ان يقال لا يجوز رجوع العبد الى الاسباب مع ان الرجوع الى الاسباب
 رجوع الى الله بحسب العين على ان الازالة لا يكون الا بالاسباب فلا يذم العبد فى
 رجوعه الى ما يزيل به ضرره فلا ينافى ذلك الرجوع ايضا صبره اجاب ذلك بقوله له
 (اذ الاسباب المتزيلة لامر ما) من الامور المضارة (كثيرة) والعبد لا يعلم يقينا
 ان الحق باى سبب كشف ضرره (والسبب واحد العين فرجوع العبد الى
 الواحد العين المنزىل بالسبب ذلك الالم اولى) اى اوجب (من الرجوع الى
 سبب خاص ربما لا يوافق) ذلك الرجوع (علم الله فيه فيقول) العبد (ان الله

لم يستجبل (دعائى) وهو مادعاء) اى والحال ان العبد لم يدعوا فانقرى على الله وعلى نفسه وهو لا يشعر بذلك واساء الادب (وانما خج) اى مال العبد في وقت دعائه (الى سبب خاص لم يقتضه) اى السبب (الزمان ولا الوقت فعمل ايوب عليه السلام بحكمة الله اذ كان نيا لماعلم) ايوب عليه السلام (ان الصبر الذى هو حبس النفس عن الشكوى) مطلقا (عند الطائفة) الذين لم يروا الامر على ما كان عليه (وليس ذلك) اى مذهب الطائفة (بمد للصبر عندنا) اى عند الانبياء والاولياء الكاملين (وانما كان) هذا عندنا (حبس النفس عن الشكوى لغير الله الى الله فحجب الطائفة نظرهم في ان الشاكي يقدح بالشكوى في الرضاء بالقضاء) كما يقدح في الصبر بالبلاء (وليس كذلك فان الرضاء بالقضاء لا يقدح فيه الشكوى الى الله ولا الى غيره وانما يقدح) الشكوى (في الرضاء بالمقضى) ونحوه ما خوطبنا بالرضاء بالمقضى والصبر هو المقضى ما هو عين القضاء اذ المقضى هو المحكوم به والقضاء حكم الله فظهر ان الصبر اخص مطلقا من الرضاء (وعلم ايوب عليه السلام ان حبس النفس عن الشكوى الى الله في رفع الغمر مقاومة القهر الالهى وهو) اى مقاومة القهر الالهى ذكر الضمير باعتبار حبس النفس او باعتبار ما يمدد (جهل الشخص اذا ابتلاه الله بما تألم منه نفسه فلا يدعوا الله في ازالة ذلك الامر المولم بل يبنى له عند المحقق ان يتضرع ويسأل الى الله في ازالة ذلك الالم عنه) اى عن نفسه (فان ذلك ازالة عن جناب الله عند العارف صاحب الكشف فان الله قد وصف نفسه) على البناء للفاعل (بانه يؤذى) على المبنى للمفعول (فقال ان الذين يؤذون الله ورسوله) فان الرسول وجه خاس من الوجوه الالهية فن يؤذيه فقد اذى الله والله منزه عن التألم لكن لما كان الاذى غاية كراهة عنده وصف نفسه بما يتأذى به عبده (واى) اذى اعظم من ان يتليك ببلاء عند غفلتك عنه او) عند غفلتك (عن مقام الهى لا تعلمه) اى لا تعلم انت ان ابتلاك اعظم اذى للحق فانه يتأذى بما تتأذى به اى لا يرضى الحق ان يتأذى عباده فكانت غفلتك سببا لابتلاك باشتغالك بغير الله والغفلة

في الحقيقة امر ارض عن الحق (لترجع اليه بالشكوى فيرفعه) اى فيرفع الله ذلك
 الابتلاء (عنك) فالابتلاء عناية ورحمة من الله على عباده المحبين والاشارة في هذه
 المسئلة يقول الله لعباده المحبين السالكين في طريق الحق بالرياضات والمجاهدات
 اذا ابتلاهم الله عند غفلتهم يا عبادى ان رضىتم ببلائى فقد رضىت بنفلكم عنى
 وان شكيتكم الى من ضررتى فقد شكيت اليكم من غفلكم فهذا الكراهة غفلة العبد
 عبد الله (فيصح الافتقار الذى هو حقيقتك) اى لازم لحقيقتك وبه تميز العبد
 عن ربه كأنه عين حقيقة العبد لذلك قال هو حقيقتك (فيرقع الاذى عن الحق
 بسؤالك اياه في رفعه عنك اذا أنت صورته الظاهرة) اى انت مظهر من
 مظاهره فاذا رفع الاذى عنك فقد ارتفع عن الحق الذى هو حقيقتك ونصيبك
 عن الحق الواجب الوجود الخالق والحق من هذه الحيلة لا يوصف بأنه يوذى
 فقد عرفت ان الانسان من حيث تحققه بالصفات الالهية يوصف بأنه حق
 في الحقيقة كان معناه فترفع الاذى عن جهة حقيقتك بسؤالك اياه في رفعه عن جهة
 حقيقتك والله تعالى منزّه عن الاذى اذا افردته عن العالم (كما جاع بعض العارفين
 فبكى فقال له في ذلك) البكاء (من لا ذوق له في هذا الفن) اى في العلوم الالهية
 (معتمداً فقال العارف) المبتي بحيااله (انما جوعى لا بكى يقول) العارف (انما
 ابتلائى بالضرر لاسأله في رفعه عنى وذلك) السؤال (لا يقدح كونه صاراً
 قلنا) من قول هذا العارف (ان الصبر انما هو حبس النفس عن الشكوى
 لغير الله واعى بالغير وجهاً خاصاً من وجوه الله) متعينا بتعينات متعددة وهو
 الوجه المفصل والمقيد (وقد عين الحق وجهاً خاصاً من وجوه الله وهو المسمى
 وجه الهوية فيدعوه) اى فيدعوا العبد المبتي من الحق (من ذلك الوجه في
 رفع الضرر لا) يدعوا (من الوجوه الاخر المسماة اسباباً وليست) اى والحال
 ان الوجوه الاخر والاسباب ليست (الاهو) اى الاعين ذلك الوجه الخاص
 المدعوى في رفع الضرر (من حيث تفصيل الامر في نفسه فالعارف لا يحب
 سؤاله هوية الحق في رفع الضرر عنه عن ان يكون جميع الاسباب عنه من حيث

خاصة) فإذا سأل غير العارف زيدا في رفع ضرته عنه فقد سأل عن الحق المتعين بذلك الوجه الخاص من وجوه الله فسؤاله انما يكون هوية الحق لكن سؤاله يحجبه عن ان يكون جميع الاسباب عينه من حقيقة خاصة بخلاف العارف وان كان سؤاله عما سأل غير العارف لكن لا يحجبه سؤاله عن ان يكون جميع الاسباب عينه فسؤال العارف حين سأل وجه الهوية الخاصة سؤال عن وجه الهوية المطلقة التي تجمع جميع الوجوه وهو الاسم الله ولا كذلك غير العارف لاحتجابه عن العينية كان سؤاله عن الغير لا عن الله (وهذا) اى ما ذكرناه (لا يلزم طريقته) اى لا يلزم ولا يدوم عن السؤال الذي على هذه الطريقة (الا الادباء من عباد الله الامناء على اسرار الله فان الله امناه لا يعرفهم الا الله ويعرف بعضهم بعضا وقد نصحتك فاعمل واياه سبحانه فاسئل) فكأن من عباد الله الامناء

﴿ فص حكمة جلالية في كلمة يحويه ﴾

اعلم ان وجه اختصاص كل حكمة في كلمة مخصوصة هو التفاوت في الظهور والتعريف لا غير فلما كان اثر جلال الله تعالى غالبا على يحيى عليه السلام وكان النص واردا في حقه على ذلك احتضت هذه الحكمة بكلمة يحيى عليه السلام ولما كانت الجلال المطلق اولية في الصفات اى في الجمال المطلق اذا لحلال الحفاء وهو الى الدات والجمال الظهور وهو بعد الحفاء لاسدية زمائية والى هذا المعنى اشار قوله (كنت كنزاً مخفياً) وكانت يحيى عليه السلام اولية في الاسماء صح لحكمة يحيى الاسماء الجلالية والاوية لذلك صرح بالجلالية قوله حكمة جلالية وقوله (هذه) اى الحكمة الجلالية (حكمة الاولية في الاسماء فان الله سماه) اى هذا النخص (يحيى) فسر قوله (اى يحيى به ذكر زكريا) اعلماً لا اعتبار الصفة في هذا الاسم في يحيى عليه السلام (ولم يجعل له من قبل سماً) اى لم يسم الله بهذا الاسم احداً قبل يحيى عليه السلام (لجمع) الله (بن حصول الصفة التي) حاصلة (فيس عبر) اى مضى (عن ترك ولد يحيى به ذكره) ومن اسمه بذلك (اى يحيى) (فسماه) اى الولد (فكان اسمه يحيى) كنيته (كاعلم النوق) الذي يحيى به قلوب

الموتى بالجهل وانما قلنا ممن ترك ولدنا يحيى ذكر آية (فان آدم حى ذكره بشيث ونوحا حى ذكره بسلام وكذلك الانبياء عليهم السلام ولكن ما جمع الله لاحد قبل يحيى بين الاسم العلم منه وبين الصفة الالزكيا عليه السلام غاية منه) وانما كان هذا الجمع غاية من الله فى حق زكريا عليه السلام ولم يفعل ذلك فى غيره من الانبياء عليهم السلام (اذ) اى لانه (قال هب لى من لدنك ولياً يرثى فقدم الحق على ذكر ولده كما قدمت آسية ذكر الجار على الدار فى قولها عندك يتا فى الجنة فاكرمه الله بان قضى حاجته وسماه) اى ذلك الولد (بصفته) فاختص يحيى عليه السلام بهذا الجمع تكريماً من الله له زكريا عليه السلام (حتى يكون اسمه تذكراً لما طاب منه نبيه زكريا) اى يكون اسم يحيى عليه السلام دليلاً على ما طلبه زكريا عليه السلام من الله (لانه اثر بقاء ذكر الله فى عقبه) كما بقى ذكر الله بقاء له (والولد سرّ ابيه فقال يرى ويرى من ان يعقوب وايس عمه) اى فى مقام طاب زكريا عليه السلام (موروث فى حق هؤلاء) وهم آل يعقوب عليه السلام (الامقام ذكر الله والدعوة اليه) فلما طلب من الله بقاء ذكر الله انقضى الله ذكره اسم ولده يحيى عليه السلام (ثم انه تعالى بسرّه) اى سر زكريا عليه السلام (بما قدمه من سلامه عليه) اى على يحيى عليه السلام (يوم ولد ويوم يموت ويوم يبعث حياً بقاء صفة الحياة وهى اسمه) اى اسم يحيى عليه السلام وفيه دلالة على ان الاسم قد يطلق على الصفة (واعلم) الله (زكريا اسلامه عليه وكلامه صدق فهو مقصود به وان كان قول الروح والسلام على يوه ولدت ويوم اموت ويوم امس حيا اكل فى الاتحاد) اى هذا القول اكمل فى الدلالة على اتحاد عيسى عليه السلام مع الحق فاذا كان قول الحق صدقاً مقصوداً به (فهذا) اى قول الحق فى حق يحيى عليه السلام (اكمل فى الاتحاد) اى اكمل فى الدلالة على اتحاد الحق مع يحيى عليه السلام (و) اكمل فى (الاعتقاد) فى عدم الاحتمال على خلافه اذ شهادة الحق على سلامة الصد اقوى من شهادة العبد على سلامة نفسه (وارفع للتاويلات)

بخلاف قول عيسى عليه السلام فانه يؤول بان عيسى عليه السلام لسان الحق
وه يلق وشهد على سلامة نفسه فشهادته على نفسه شهادة الحق عليه وكلامه
صدق فهو مقطوع به لانه كلام الحق اذ هو شاهد على براءة امه وبهنا
التأويل يصل الى درجة الاكمية في الاعتقاد فاحتاج قول الروح في رفع
اللباس الى التأويل والمقصود مانع سلامة عيسى عليه السلام مثل تخصيص
سلامة يحيى وسلامة عيسى عليهما السلام بالنسبة الى سلامة يحيى عليه السلام
كخلافه آدم بالنسبة الى خلافة داود في التخصيص كما مر بيانه في موضعه فقوله
وان كان قول الروح الظاهر انه يتصل الى ما قبله من قوله فهو مقطوع اى
قول الحق في سلامة يحيى مقطوع به وان كان قول الروح في سلامة نفسه
اكمل في الاتحاد لكن لا يصل الى درجته في القطع فان قول الحق زائد
بزياتين على قول الروح وهما قوله واكمل في الاعتقاد وارفع للتأويلات وقال
بعضهم ان في هذا الكلام قدسيا وتأخيراً قدبره فهذا اكمل في الاتحاد
والاعتقاد وارفع للتأويلات وان كان قول الروح اكمل في الاتحاد وهو
عدول عن الظاهر بلا ضرورة ونكتة وانما كان قول الحق في سلامة يحيى
اكمل في الاعتقاد من قول الروح في سلامة نفسه (فان الذى انخرت فيه العادة
في حق عيسى عاتما هو النطق) وهو تكلمه في المهد (فقد تمكّن) من التمكّن
(عقبه وتكمل) من التكميل (في ذلك الوقت الذى انطقه الله فيه ولا يلزم
لاحتمك من النطق) اى القادر الى النطق (على اى حالة كان) المتمكّن اى
سواء اتى للمجزة والشهادة على الحق اولا (الصدق) فاعل يلزم (فيما به
نطق) اى في الكلام الذى تكلم به (خلاف المشهود له كيجي) عليه السلام
حيث شاهد الحق له بسلام عليه فاذا كان الامر كذلك (فسلام الحق على
يحيى من هذا الوجه) اى من وجه انه مشاهد (ارفع للاتباس الواقع
في الناية الآتية به) اى بجيى والناية هي سلام الحق عليه اذ الشاهد لرفع
اللباس الواقع في وقوع الامر فاذا شهد الحق بسلامه عليه علم علما يقينا ان

الغاية الالهية قدسبت عليه بخلاف سلام عيسى على نفسه فانه وان كان ارفع
 للالتباس الواقع في الغاية الالهية في حق امه لانه احد الشاهدين في براءة امه
 فلا يدخل الاحتمال من هذا الوجه اصلاً لكنه ليس كذلك في حق نفسه بدخول
 الاحتمال الوهمي في حق نفسه فكان كلام عيسى في حق امه ارفع للالتباس
 وفي حق نفسه رافع للالتباس لذلك قال فسلام الحق على يحيى ارفع للالتباس
 (من سلام عيسى عم على نفسه وان كانت قرائن الاحوال تدل على قربيه) اى على
 قريب عيسى (من الله في ذلك) الوقت (و) تدل على (صدقه) فيما به ينطق
 (اذ ننطق في معرض الدلالة على براءة امه في المنهد فهو احد الشاهدين)
 فلا يستوى كلامه مع كلام الحق في رفع الالتباس بوجود هذه القرائن لانه
 لما كان هذا الكلام منه بشارة امه لم يخص عن دخول الاحتمال وهو عدم
 الالتفات الى ما ينطق به مع نبوت براءة امه (والشاهد الآخر) على براءة امه
 (هز) المريم (الجذع) اى الغلظة (الباس) فسقط رطباً جنيماً من غير غلظ
 ولا تذكير كما ولدت مريم عيسى عليه السلام من غير غلظ ولا ذكر ولا جوع
 عرفي معتاد فكان حال الشاهد حال منتهود له (لو قال نبى آتيت ومجرتى ن
 ينطق هذا الحائط قطع الحائط وقال في نهقه تكذب ما انت رسول الله فحوت
 الآية ومنت به انه رسول الله ومنت الى ما ينطق به الحائط فبإدخال هذا الاحتمال
 في كلام عيسى بإشارة امه اليه وهو في المنهد كان سلام الله على يحيى ارفع
 للالتباس (من هذا الوجه) اى من وجه دخول الاحتمال في كلام عيسى
 وعدم دخوله في كلام الحق فلو كان هذا الكلام منه بشارة امه لم يكن في
 معرض الدلالة على براءة امه لم يدخل هذا الاحتمال (موضع) اى متعلق
 (الدلالة انه عبدالله) في قوله انى عبدالله آتيت الكتاب (من اجل ما قيل فيه انه
 ابن الله وفرغت اى تمت الدلالة بمجرد النطق) وهو قوله انى عبدالله اذ
 باقراره بنيت عبوديته ويتنى ما قيل في حقه انه ابن لله (وانه عبدالله عند
 الطائفة الاخرى القائمة بالنبوة وبقي ما زاد في حكم الاحتمال في النضر العقلي

حتى ظهر في المستقبل) عند نزوله (سدفه) اى سدق عيسى (في جميع ما اخبر به في المهد فتحقق ما اشرنا اليه) من اسرار الكلامين الذين في حق عيسى ويحيى عليهما السلام

﴿ فص حكمة مالكية في كلمة ذكر باوية ﴾

ولما كان اظهر مالكية الحق في وجود ذكر يا عليه السلام اذ اخذه بالشدة لان الملك الشديد حتى قد بضعفين وصبر ولم يدع الله رفع ذلك فكان كيوم الدين كما اضاف الحق مالكيته الى يوم الدين اظهر كمال مالكيته فيه في قوله مالك يوم الدين فكان الله مالك ذكر يا كما كان مالك يوم الدين فذكر يا بمنزلة يوم الدين في تحققة باحواله من ظهور الرحمة والنعمة فان الله تعالى يرحم بمضا وبغضب بعضا في ذلك اليوم فكما يظهر مالكيته بظهور الرحمة والعذاب بذلك اليوم لذلك اضاف اليه كذلك بظهر بظهورهما في هذا اليوم في وجود ذكر يا عليه السلام لذلك اضاف هذه الحكمة الى كلمته وبين الرحمة والغضب في كلمته ليعلم ان الآلام الموجودة في وجوده رحمة به من الله لا اعراض عنه فقال (اعلم ان رحمة الله تعالى وسعت كل شيء وجودا وحكما وان وجود الغضب من رحمة الله بالغضب) فرحمة الله قد ظهرت بصورة نفسها فقد سترت بصورة الآلام حكمة يعلمها (فسبقت رحمته غضبه اى سبقت نسبة الرحمة اليه نسبة الغضب اليه) فان اول ما سب اليه تعالى وجود الاعيان وهو عين الرحمة فسبقت نسبة الرحمة اليه على كل ما نسب اليه تعالى من الموجودات * ولما دعى ان رحمة الله وسعت كل شيء اراد أن يثبت فقال (ولما كان لكل عين وجود) خاص بها (تغلبه) تطالب تلك العين ذلك الوجود الخاص بها (من الله لذلك) اى لاجل طلبها وجودها من الله (عمت رحمته كل عين) قوله لذلك يتعلق بعمت وامت جواب له وانما عمت رحمته كل عين من اجل ذلك الطاب (فانه) اى كل عين اواله (برحمته) اى برحمة الله (التي رحمه بها) اى رحم الحق كل عين بتلك

الرحمة (قبل) العين (رغبته) اى طالب كل عين من الله (في وجود عينه) الخارجى
 (فاوجدها) فى الخارج بعد حصول قبول القلب من الله او بعد قبول الحق
 طلبه بقوله برحمته يتعلق بقوله قبل بكسر الباء ويجوز أن يكون قبل جواب
 لنا والجملة اعتراضية اى لما طلب قبل طلبه فاوجدها او معناه فانه اى فان الله
 تحقق برحمته التى رحم اى اوجد بها كل عين فى علمه الا زلى قبل طلب كل عين
 وجوده الخارجى فالرحمة صفة ازالة للعق وذات الحق سابقة على كل عين وكذا
 لوازمه من صفاته (قل ادعوا الله وادعوا الرحمن اياما تدعوا فله الاسماء الحسنى)
 فكل عين مع لوازمه رحمة من رحمة الرحمن بل الاسماء الالهية كلها
 ونفس الرحمة رحمة من الاسم الرحمن فمعموه الرحمة من اجل المعلومات وما ذكره
 الشيخ فى اثباته تبيينات فقبل حيثئذ بسكون الباء او معناه فانه اى فان كل عين
 موجود بالوجود العلمى برحمة الله التى اوجد الله بها كل عين ريمحور أن يكون
 جواب لما فاوجدها ودخول الفاء لطول الكلام المعترض بينهما اى ما كان لكل
 عين وجود طلبه من الله او حياها الله اى اعطى الله لها ما طلبها من الوجود فعلى
 اى حال والمقصود أن الطالب هو العين والمطلوب هو الوجود والمطلب وقبوله
 تعالى كل ذلك من رحمة الله واليه اشار بقوله (فلذلك) اى فلاجل كون الامر
 على ما حققناه من عموم رحمة تعالى (قانا ان رحمة الله وسعت كل شئ وجودا)
 بالنسبة الى الاعيان الخارجية (وحكما) بالنسبة الى الاعيان الثابتة فى العلم
 اذ لا يحكم عليها ظاهرا بالوجود فكانت الاعيان الخارجية من رحمة الله وجودا
 والاعيان الثابتة من رحمة الله حكما او معناه لاحكم الا بها كما لا وجود الا بها كما
 سنيه عن قريب بقوله فلها الحكم والحكم ليس موجود فى الخارج (والاسماء
 الالهية من الاشياء) فتدخل تحت الرحمة (وهى ترجع الى عين واحدة)
 وهى العين الرحمانية (فاول ما وسعت رحمة الله شئنة تلك العين الموجدة)
 فى الخارج (للمرحمة) علة غائية للإيجاد (بالرحمة) اى بسبب الرحمة وهى
 الحقيقة المحمدية التى هى عين ارحمة او جدها الله بالرحمة رحمة للملائكة اى

ليوجد العائنين من وجوده قال تعالى (وما ارسلناك الا رحمة للعالمين) وقال تعالى خلقتك من نوري وخلقت الاشياء من نورك فالرحمة شئ (قاول شئ وسعة الرحمة نفسها) اى نفس الرحمة (ثم الشئ انوار الياها) بقوله شئ تلك العين الموجودة والمراد بالمشار اليها وصف جى به لبيان معنى الشئ فالرحمة من حيث نفسها صفة ذاتية للحق ومن حيث شئيتها حقيقة محمدية مظهر للاسم الرحمن شئية النبي مابة بتعين النى ويمتاز عن غيره وهى من لوازم الوجود (ثم شئية كل موجود يوجد الى مالاية اى دنيا وآخرة عرضا وجوهرا ومركبا وبسيطاً) وقوله جوهرها على لسان الطاهر اذ العالم كله عرض عند اهل الحقيقة (ولا يستبر فيها) اى فى الرحمة (حصول غرض ولامالاية طمع بل الملايم وغير الملايم كله وسعته الرحمة الالهية وجودا وقد ذكرنا فى الفتوحات المكي ان الانز لا يكون الا للمعدوم) فى الخارج مع كونه موجودا فى الماطن (لا الموجود) الخارجى (وان كان) الار (الموجود فبحكم المعدوم) فالرحمة وان كانت لاعين لها فى الخارج لكن لها انز فى كل ماله وجود فى الخارج (وهو) اى كون الانز للمعدوم لا للموجود (علم غريب ومسئلة نادرة) اشارة الى ان هذه المسئلة لا تظهر تمامها الا منه وان علمها غيره من اهل الحقيقة قوله (ولا يسل تحقيقاتها الا اصحاب الاوهام فليدرك العلم حاصل (المدوق عندهم) اشارة الى ان اصحاب الاوهام نادرا الوقوع وانها عرب بين اناس اعدم المجانسة والممانلة بهم فقولهم فذلك بالذوق عندهم اى اصحاب الاوهام يذوقون از لامور المعدومة تؤز فى وجودهم فن لاوهم له لذوق له ان الانز للمعدوم لا لوجود اذ الامور المعدومة المتوهمه لا تدرك الا بالوهم (واما من لا يؤثر الوهم فيه) اى من لا يتوهم امورا معدومة ولا يتأثر نادرا اكها (فهو بعيد عن) علم (هذه المسئلة) فاذا كان الامر كذلك (شعر افرحة الله فى الاكوان سارية) وجودا (وفى النوات وفى الاعيان جارية) حكما وفى احتصاص الجريان بالنوات والاعيان انى لاعين لها فى الخارج اشارة الى غاية

لطاقتهما فكانها تجري كالماء الجاري فانها انوار لطيفة ولا تنجب ماوراءها
 (مكانة الرحمة) مبتدأ (التي) خبره وجاء الخبر معرفة باللام لتكنة والجملة
 جزاء لقوله (اذا علمت * من الشهود) وقوله (مع الافكار) مفعول للنسب
 المقدر (عالية) * خبر مبتدأ محذوف والجملة جزاء لما شرط المقدر وباب التقدير
 واسع في الايات فغناء مرتبة الرحمة الفضلى اذا علمت من الشهود واذا علمت
 مع الافكار فهي عالية فوسعت الرحمة العلم كلها ذوقيا اى فكريا كما وسعت
 الامور كلها موجودها ومعدومها وكلام بعض الافاضل في هذا المقام لا يناسب
 المقصود اذ المقصود بابراد اليتين ذكر محصل التفضيل المذكور ونتيجة لذلك
 اوردته بالقاء السببية قسم الاشياء الى الموجود والمعدوم وعبر عنهما
 بالاكوان والذوات وادرج نحول الرحمة على كلها في البيت الاول وقسم
 العلم الى الشهودى والفكرى وادرج وسعة الرحمة العلم فيهما في البيت
 الثانى فوسعت الرحمة كل شئ وجودا وحكما وعلا وهو المطلوب (فكل
 من ذكرته الرحمة فقد سعد وماتته) اى وما في العالم (الا من ذكرته الرحمة)
 فاما في العالم الامس سعد والمراد بالسعادة ههنا النجاة عن ظلمة العدم لا السعادة
 المنتهية في السوء التى بها يحصل النجاة عن النار (وذكر الرحمة الاشياء عين
 ايجادها اياها فكل موجود مرحوم) فكل مرحوم سعيد (ولا تنجب)
 على البناء للمفعول (ياولى عن ادراكه ما قلناه) من ان رحمته وسعت كل شئ
 (بما تراه من محاب البلاء وما اى وبما تؤمن) انت (به من الآلام الآخرة التى
 لا تفر عن قامت به) الآلام (فاعلم او لا ان الرحمة انما هي في الابداد عامة
 فبالرحمة بالآلام اوجد الآلام) كما ان بالرحمة اوجد الرحمة المطلقه (ثم ان
 الرحمة لها اثر بوجهين اثر بالذات وهو ايجادها كل عين موجودة) وهو
 اثر الرحمة الرحمانية (ولا تنظر) الرحمة في الابداد (الى غرض ولا الى عدم
 غرض ولا الى ملايم بالطبع ولا الى غير ملايم فانها ناظرة في عين كل موجود
 قبل وجوده بل تنظره) بنظرة (في عين تبوته) وفي الكلام تقديم وتأخير

تقديره بل تنظره في عين ثبوته فانها ناظرة في عين كل موجود قبل وجوده
قبل بسكون الباء لاعلى صيغة الماضي (ولهذا) اى ولكون الرحمة ناظرة في
عين ثبوت كل موجود (رأيت الحق المخلوق في الاعتقادات عيننا ثابتة
في العيون الثابتة فرحمته بنفسها) اى رحمت الرحة الحق المخلوق بنفس الرحمة
(بالايحاد) اى بإيجاد نفسها فوجدت الرحمة نفسها بالرحمة ثم اوجدت الحق
المخلوق بنفسها (ولذلك) اى ولاجل ان الرحمة رحمت الحق المخلوق بنفسها
بالايحاد (قلنا) اى نقول عبر بالماضى لتحقيق وقوع معناه او اسبق هذا القول
منه معنى في قوله فاول ما وسعته الرحمة نفسها ثم الشبهة المشار اليها (ان الحق
المخلوق في الاعتقادات اول تى مرحوم بمد رحمتها بنفسها في تعاقبها بإيجاد
المرحومين ولها اثر آخر بالسؤال) وهو ان الرحمة الرحمة (فبسأل
المجربون الحق ان يرحمهم) بان يغفر لهم عن ذنوبهم ويدخلهم الجنة
(في اعتقادهم) بعلم الحق ان يسألون الحق الذى هو في اعتقادهم ان
يرحمهم (واهل الكنف يسألون رحمة الله ان قوه بهم) ومعنى قيام الرحمة
بهم اتصافهم بالرحمة (فيسألونها باسم الله) اى يسألون الرحمة عن الحضرة الجامعة
الالهية فكلم بين السؤالين (فيقولون) اى اهل الكنف في السؤال يا الله
ارحمنا ولا يرحمهم الاقيام الرحمة بهم لان مرادهم بالسؤال هو لاغير كما اذا
سأل اهل الحجاب فعال في السؤال (يا الله ارحمنا ولا يرحمهم الا باسم) اثر
(الرحمة بهم) وهو الاستراحة في عيشة راضية وهو يعطى كل ذى حق حقه
ولما كان اعتقاد المجربين مطابقا بما وصف الله به ذاته وصماته وعرف به نفسه
في السر المعظم اجاب الله سؤالهم واعمالهم وبغفر لهم من ذنوبهم ويدخلهم
الجنة اذلا وسعة لكل احد بهذا المقام في السؤال والاعمال فاذا كان لها الار
بالذات والار بالسؤال (فلما الحكم) في كل راح ومرحوم لاغيرها (لان
الحكم اما هو في الحقيقة للمعنى القائم بالمحل فهو) اى هذا المعنى القائم بالمحل
(الراح على الحقيقة) لا المحل فالراح هو الرحمة لاس انصف بها (فلا يرحم

عباده المتقيا بهم) وهم اهل الكشف والوجود (الابرار) فقامت بهم
 (فاذا قامت بهم الرحمة وجدوا حكمها) فياضهم (ذوقا) فان الرحمة تحكم
 عاينهم ان يرحوا من طلب منهم الرحمة فعملوا ذوقا كيف يرحمهم الله عباده
 فان الرحمة حاكمة على الحق ان يرحم من يسأل الرحمة من عباده فاذا وجدوا
 حكم الرحمة فقد ذكرتهم الرحمة (فمن ذكرته الرحمة) اي قامت الرحمة
 (فقد رحم) لكون الرحمة حاكمة عليه ان يرحم علي غيره ممن يسأل الرحمة
 منه (واسم الفاعل) ممن ذكرته الرحمة (هو الرحيم والراحم) فكان رحمة
 الرحيم او الراحم من حكم الرحمة القائمة هي به (والحكم لا يتصف بالخلق لانه
 امر بوجوه المعاني لدوائها) لم انصف بها من الذوات فالرحمة معنى من المعاني
 لانها لا عين لها في الخارج توجب الحكم لذاتها الذي لا عين له في الخارج
 لذلك قال وسعت رحمتي كل شيء وجودا وحكما ولم يكن بقوله وجودا
 والامور التي توجبها المعاني احوال فالحكم حال من الاحوال (فالاحوال لا
 موجودة ولا معدومة اي لا عين لها) اي الاحوال (في الوجود لانها نسب ولا
 معدومة في الحكم لان الذي قام به العلم يسمى علما وهو) اي كونه علما (الحال
 فسال ذات موصوفة بالعلم فاهو) اي فليس كون العالم ذاتا موصوفة
 بالعلم (عين الذات) اي عين ذات العالم (ولا عين العلم وما نمت) اي وليس
 في ذات موصوفة بالعلم (الا علم وذات قام بها هذا العلم وكونه) اي وكون العالم
 (حانا حال لهذه الذات ما تصافها) اي بسبب اتصاف الذات (بهذا المعنى) وهو
 العلم فحدث نسبة العلم اليه) اي الى العالم بسبب اتصافه بالعلم (فهو المسمى عالما)
 وهو الحال ثم رجع الى اصل المسئلة التي هو بصددھا فقال (والرحمة على
 الحقيقة نسبة من الراحم وهي الموجبة للحكم) في الراحم (فهي الراحة) على
 الحقيقة لا الراحم بل الراحم انما يرحم بسبب قيامها به (والذي) وهو الحق
 (اوجدها في المرحوم ما اوجدها ليرحم بها) اي ليجعل الحق ذلك للنخص
 مرحوماً (وانما اوجدها ليرحم بها من قامت) الرحمة (به) ومن فاعل يرحم

اى بل انما اوجدها ليجعل ذلك المرحوم راحماً لغيره فصار مرحوماً للحق راحماً لغيره (وهو) اى الحق (سبحانه ليس بمحل للحوادث فليس بمحل لايجاد الرحمة فيه وهو) اى والحال ان الحق (الراحم ولا يكون الراحم راحماً الا قيام الرحمة به فثبت انه) اى الحق (عين الرحمة ومن لم يذق) والذائق اهل الكشف فانهم اجتروا ان يقول ان الصفات عين ذاته تعالى (هذا الامر) اى امر الرحمة (ولا كان له فيه قدم) ومن كان له قدم فى هذا الامر اى علم فى الجملة وهم الحكماء والمعتزلة فانهم اجتروا ان يقول ان ذاته عين صفاته (ما اجتروا ان يقول انه) اى الحق (عين الرحمة او عين الصفة فقال) الذى لم يقل هكذا (ما هو) اى ليس الحق (عين الصفة ولا غيرها فصمات الحق عنده لاهى هو ولا هى غيره لانه لا يقدر على غيرها ولا يقدر ان يجعها عينه) لعدم ذوقه الامر على ما هو عاينه وهم الاشاعرة (فصل الى هذه العبارة وهى عبارة حسنة وغيرها) اى وغير هذه العبارة (احق بالامر منها) اى احق بالدلالة على الامر على ما هو عاينه فى نفسه من هذه العبارة (وارفع للاشكال) وهو كون الحق محلاً للحوادث اذا لم يكن عينها فانه وان رفع الاشكال بهذه العبارة الحسنة لكنه ارفع بغيرها (وهو) اى ذلك الغير (القول بنفى اعيان الصفات وجوداً) فى الخارج (قائماً بذات الموصوف وانما هى نسب واضافات بين الموصوف بها وبين اعيانها المنفولة) فصفات الحق موجودة زائدة على ذاته فى العقل فالها حقائق معقولة متنازة واما فى الخارج فلا اعيان لها فلا وجود فمكان وجودها فى الخارج عين ذاته تعالى والتحق الحكماء والمعتزلة فى هذه المسئلة باهل الحق (وان كانت الرحمة) فى المرتبة الرحمانية الاجمالية وهى مرتبة اسم الله واسم الرحمن (جامعة) لانواعها (فانها بالنسبة الى كل اسم الهى مختلفة فلهذا) الاختلاف (يسأل) على البناء المجهول او على البناء المعلوم اى يسأل العبد (سبحانه) وكذلك (ان يرحم) جازفيه الوجهان قوله (بكل اسم الهى) يجوز ان يتعلق بمرحم وان يتعلق بيسأل فاليهما عمل قد ر مفعول

الآخر فهو من باب التازع (فرحه الله) أى رحم الله ذلك السائل (والكنية) وهى ضمير المتكلم فى ورحمى وسعت كل شئ والخطاب فى ربنا وسعت كل شئ (هى التى وسعت كل شئ) اذذاته تعالى عن الرحمة فوسعة الرحمة وسعة ذات الحق (نم) أى بعد جامعيتها ووسعتها كل شئ (لها شعب كثيرة تتعدد بتعدد الاسماء الالهية) فاذا تعددت بتعدد الاسماء (فانتم بالنسبة الى ذلك الاسم الخاص الالهى) الذى يسأل الله السائل بذلك الاسم الخاص الالهى الحاصل (فى قول السائل يا رب ارحم وغير ذلك من الاسماء) سواء كان من الاسم الجامع كالاسم الله والاسم الرحمن (حتى المنتقم له) أى للسائل (بان يقول يا منتقم ارحمنى) أى ارفع عني العذاب فاذا قالت يا الله او يا الرحمن او غير ذلك ارحمنى تريد الاتصاف بكمالات اللائقة بك فلا تسم الرحمة فى قول السائل يا رب ارحم بالنسبة الى اسم الرب جميع انواع الرحمة بل تريد نوعا مخصوصا من انواع الرحمة (وذلك) أى بيان عدم عموم الرحمة (ان هذه الاسماء) وهى الاسماء الحسنى التى يدعو السائل بها الرحمة (تدل على الذات المسماة وتدل بمحققاتها) المتمايزة عن غيره (على معان مختلفة فيدعو السائل بها) (طلب) الرحمة من حيث دلالتها أى من حيث دلالة الاسم المدعو (على الذات المسماة بذلك الاسم لا غير) أى اعتبر الداعى دلالة الاسم على الذات المسماة بهذا الاسم فقط (لا بما يعطيه مدلول ذلك الاسم الذى ينفصل) ذلك الاسم (به) أى بذلك المدلول (عن غيره وتمييز) أى لا يدعوه فى الرحمة من حيث دلالاته على هذا المعنى يعنى اذا قال المريض يا نيافى ارحمنى يدل الشافى على الذات وعلى معنى يمازبه عن الاسم الآخر وذلك المعنى حقيقة كلية نوعية تحتها خصوصيات كثيرة فاذا اعتبر هذا المعنى تم الرحمة جميع ماتحتها من الخصوصيات المتكثرة فلا ينظر للسائل فيه حتى تكون الرحمة فى سؤاله عامة بالنسبة الى ذلك الاسم (فانه) أى الاسم الخاص (لا يتميز عن غيره) فى الدلالة على الذات (وهو) أى ذلك الاسم الخاص (عنده) أى عند السائل (دليل الذات) لا دليل الحقيقة التميزية اذ لا حجة له

في الحقيقة المتميزة بل حاجته في الذات التي هي قاضي الحاجات وقاتها (وانما يتميز)
 الاسم الخاص (بنفسه عن غيره لذاته اذ المصطلح عليه باى لفظ كان حقيقة
 متميزة بذاتها عن غيرها) وهذا المعنى مسلوب في نظر السائل عن دلالة الاسم
 عليه (وان كان الكل قد سبق ليدل على عين واحدة سمائة) وهي ذات الحق
 (ولاحلاف في انه لكل اسم حكم ايس للاخر فذلك الحكم اينما يبنى ان
 يعتبر) في ذلك الاسم في السؤال (كما يعتبر دلالتها على الذات المسماة) فاحتست
 الرحمة بحكم ذلك الاسم فاتهم الرحمة بالنسبة الى ذلك الاسم فاذا قال المريض
 يا شافي ارحمني فلا يريد الاصححة البدن بالخلاس عن المرض فقد اعتبر حكم
 الشافي في الرحمة وهي هذه الصحة المخصوصة وكذا في غيره فقد ظهر منه ان
 الرحمة تتعدد بتعدد الاسماء وتابع حكم كل اسم دعيت به (ولهذا) اى ولاجل
 سوق كل اسم للدلالة على عين واحدة سمائة بكل واحد منها (قال ابو القاسم
 بن القيسى) وهو من كبار اهل الطريق (في) تحقيق (الاسماء الالهية ان
 كل اسم آلهى) على افراده (مسمى بجميع الاسماء الالهية كلها اذا قدمته
 في الذكر نعت بجميع الاسماء وذلك) الثمت (لدلالاتها) اى لدلالة الاسماء
 كلها (على عين واحدة) والعين تسمى بجميع الاسماء وكذا ما بديل عاينها (وان
 تكثرت الاسماء عليها) اى على عين واحدة (واحتاف حقائقها اى حقائق
 تلك الاسماء ثم ان الرحمة تنال على طريقين طريق الوجوب) يعنى اوجب
 الله هذه الرحمة على نفسه لمصاده الصالحين في مقابلة اعمالهم (وهو) اى
 طريق الوجوب (قوله تعالى فسا كتبها للذين يتقون ويؤتون الزكاة)
 قوله (وما) اى الذى (يقدّم به من الصفات العمياء والعلية) عطف على
 قوله وهو قوله (والطريق الآخر الذى ينال به) العبد (هذه الرحمة على
 طريق الامتان الآلهى الذى لا يقترب به عمل وهو) اى طريق الامتان
 (قوله تعالى ورحمتى وسعت كل شئ) وهو عام في حق كل شئ وهو الرحمة
 الذاتية (ومنه) اى من طريق الامتان قوله تعالى (ليغفر لك الله ما تقدم من

ذنبك وما تأخر) في حق نبينا عليه السلام وهي رحمة امتانية خاصة به عليه السلام (ومنها قوله اعمل ما شئت فقد غفرت لك فاعلم ذلك)

﴿ فص حكمة ايناسية في كلمة الياسية ﴾

اعلم ان الياس عليه السلام لما انس الملائكة وخالطهم بحسب مزاجه الروحاني وانس الانسان بحسب مزاجه المنصري اورد الحكمة الايناسية في كنهه فين في هذا الفصل التنزيه والتشبيه فالتنزيه من جهة ملكيته والتشبيه من جهة بشريته قم له الامر و (الياس هو ادريس) وكون الياس هو ادريس معلوم له من الكشف الالهي اذا اطلمه الله اعيان رسله من آدم الى محمد عليهم الصلاة والسلام وما ذكر في كتب التفسير من قصة ادريس والياس وان دل على تغير الاحوال لكن لا يدل قطعيا على تغيرها في المسمى فسمى بالياس بعد البعثة الى قرية بطلبك قال المفسرون وهو الياس بن ياسين سبعه هرون اخى موسى بعث بعده وقيل هو ادريس لانه قريء ادريس وادراس مكان الياس وكشف الشيخ وافق الاخير فادريس (كان نبيا قبل نوح ورفع الله مكانا عاليا وهو) اي ادريس (في قلب الافلاك) متعلق بقوله (ساكن وهو) اي قلب الافلاك (فلك الشمس ثم بعث الى قرية بطلبك وبعث اسم صنم و بك هو سلطان تلك القرية وكان هذا الصنم المسمى بعلا مخصوصا بالملك وكان الياس الذي هو ادريس قد مثل له انغلاق الجبل المسمى ابنان من اللبانة وهي الحاجة) قوله (عن قرس) يتعلق بانغلاق اي انقرج الحيل فخرج منه قرس (من بار وجميع الآيات من بار فلما راه ركب عليه فسقطت عنه الشهوة فكان عقلا بلا شهوة فلم يبق له تعلق بما يتعلق به الاغراض النفسية) اما القرس فهو النفس الناطقة المجردة مركب الروح المجردة وكون جميع الآيات نارا حاررة الشوق بجميع قواه الى لقاء الله وركوبه تصرفه في عالم المجردات واعزاله عن مركب النفس الحيواني لذلك سقطت عنه الشهوة فآثر الركوب عليه في حيوانية فقطع تعلقه بالاغراض النفسية التي

كانت بسبب الحقيقة الحيوانية فكان هذا الفرس نوراً على صورة النار كل ذلك من غابة نور القدس على روحه وجميع قواه لذلك آنس الملائكة وخالطهم فسبح الحق وقدسه قدسهم وتسبحهم (فكان الحق فيه) اى فى قلب الياس اوفى هذا المقام (منزها) اسم مفعول اى كان الياس يتزه من جهة كونه عقلاً مجرداً عن الشهوة (وكان) الياس (على النصف من المعرفة بالله فان العقل اذا تجرد لنفسه من حيث اخذ العلوم عن نظره كانت معرفته بالله على التنزيه) خاصة (لا على التشبيه) والتنزيه فن كانت معرفته بالله على التنزيه بلا تشبيه اوعلى التشبيه بلا تنزيه كانت معرفته على النصف ثم بعد ذلك تجلى الله له بالاسم الجامع تكمله له فاعطاه المعرفة بالتجلى فسقط عنه اخذ العلوم عن نظر العقل (واذا اعطاه الله المعرفة بالتجلى كانت معرفته بالله فزه بموضع) التنزيه (وشبه فى موضع) التشبيه (ورآى) اى شاهد بسبب هذا التجلى (سريان الحق فى الصور الطسعية والمنصرية وما بقيت له) اى لالياس (صورة الاورى عين الحق عينها) من وجه ومعنى سريان الحق فى الصور ظهور آثار اسماؤه وصفاته فيها ولولم يكن للصورة مع الحق جهة الاتحاد والى فيه فى وجه خاص لم يكن العالم دليلاً على وجوده ووجوبه ووحدانيته فكان الياس من هذا الوجه اس الا نامى فسر يان الحق فى الصور عند اهل الحقيقة كاحاطة الحق بالاشياء عند علماء الرسوم فى ان المراد بكل واحد منهما معنى واحد وكون الحق عين الاشياء عند اهل الله كاتحاد الحق مع الاشياء فى بعض الامور الكلية عند اهل الظاهر ولا مخالفة بينهما الا فى العبارة لافى المعنى (وهذه المعرفة التامة) التى تحصل من تجلى الحق وهى مشاهدة سريان الحق فى كل صورة (التي جاءت بها السرائع المنزلة) من التنزيل (من عند الله) اذ السرائع كلها جاءت بالتنزيه والتشبيه معاً ولم تغرد باحدهما (وحكمت بهذه المعرفة الاوهام كلها) الوهم والعقل قوتان روحانيتان فى هذه النشأة الانسانية المنصرية (ولذلك) اى ولاجل كون الاوهام حاكمة بهذه المعرفة التامة دون العقول (كانت الاوهام اقوى سلطاناً)

أى قوة وحجة (في هذه النشأة من العقول لأن العاقل ولو بلغ ما بلغ في عقله) أى بلغ كمالاً في التنزيه تنتهى إليه العقول (لأنه لم يتخل) ذلك العاقل (عن حكم الوهم عليه والتصور) أى وعلى تصوره (فيما عقل) فإذا حكم العقل بالتنزيه في موضع فقد حكم الوهم بالتشبيه في ذلك الموضع لشهوده سرى الحق في الصور الذهنية والخارجية فشاهد الحق في صورة التنزيه الذى حصل في العقل ويرى أن آيات التنزيه له تحديد والتحديد عن التشبيه ولا شعور للعقل أن تنزيهه صورة من الصور التى يجب تنزيه الحق عنها عنده فحكم على العقل وعلى ادراكه (قالوهم هو السلطان الأعظم في هذه الصورة الكاملة الانسانية وبه) أى وبهذا المعنى وهو التشبيه (جاءت السرائع المنزلة) والتنزيه أعاد تنزيل السرائع ليورد بعض الأحكام عليها (فشبهت ونزعت شبيهت في التنزيه) أى في تنزيه العقل (بالوهم ونزعت في التشبيه) أى في تشبيه الوهم (بالعقل) فارتبط الكل بالكل (أى ارتبط كل واحد منهما بالآخر) فلا يمكن أن يخلو تنزيه عن تشبيه ولا تشبيه عن تنزيه (ولما فرغ من بيان التنزيه والتشبيه سرع في إيراد الآيات الجامعة بين التنزيه والتشبيه فقال (قال تعالى ليس كمثلهم نبي) (فنزّه) بحكم العقل (فتبّه) بحكم الوهم فالتنزيه ناظر إلى جهة النفي وهو على تقدير زيادة الكاف والتشبيه ناظر إلى جهة الإيجاب لأنه ما نفي المتماثلة عن مثله فقد آتت الميل نفسه وهو التشبيه وإيراد بالنيل هو الأسن الخلق على صورته والمراد بالمتماثلة هو الاتصاف بصفات الحق كالحياة والعلم والقدرة وغير ذلك ما عدا الوجوب لتأتى (وهو السميع البصير فتبّه) ونزّه ونزّه وإن كان فيه التنزيه أيضاً لعدم استفادة التنزيه من نفس الكلام بل إنما يستفاد التنزيه من تقديم الضمير بخلاف الأول فإن التنزيه والتشبيه مستفاد من نفس الكلام (وهى) أى هذه الآية (اعظم آية تنزيه نزلت ومع ذلك لم يتخل عن تشبيه بالكاف فهو) أى الحق (اعلم العلماء بنفسه وما عبر عن التعبير عن نفسه إلا بما ذكرناه) من التنزيه والتشبيه بحكم العقل والوهم (ثم قال سبحانه ربك

رب العزة عما يصفون وما يصفونه الا بما تعطيه عقولهم فزده نفسه عن تنزيههم
اذحدوده بذلك التنزيه (والتحديد بالتنزيه تشبيه وهم لا يشعرون بذلك
(وذلك) التحديد الذي يلزمهم من تنزيههم (لقصور العقول عن ادراك
مثل هذا) اى عن ادراك ان التنزيه عين التحديد بخلاف الوهم فانه يدرك
ذلك لذلك حكم على العقل بالتشبيه فيما زهه فلما زهه ونسبه ثم زهه نفسه عن
التنزيه وابقى التشبيه على حاله كان الاعتماد فى ادراك الامر على ما كان عليه
فى نفسه على الوهم دون العقل فان الامر فى نفسه لا يخلو عن صورة ما
بالسرع والكشف والعقل مجرد عنها دائما والوهم يشبهها له دائما (ثم جاءت
السرائع كلها) من لدن آدم الى محمد عليهم السلام (بما تحكم به الاوهام كلها)
وما حكم الاوهام الا بمرئى الحق فى كل صورة من الصور التنزيهية والتشبيهية
فكذلك السرع جاء زهه ونسبه ثم زهه عن التنزيه وقرر بذلك حكم الوهم فاذا
جاءت السرائع بما حكم به الاوهام (فلم تخل) من الاخلاء اى لم تجعل السرائع
(الحق) خاليا (عن صفة تظهر فيها) اذ لا بد بظهور الحق من صفة وثبوت
تلك الصفة له عين التشبيه على ان كونه فى كنهه ظهوره بصفة الخفاء والاعمال
ونزيه السرع انما هو بمقتضى العقول لا يكون الامر فى نفسه كذلك لذلك
زهه عن تنزيه العقول بقوله سبحانه ربك رب العزة عما يصفون (كذا) اى
كقولى هذا (قالت) السرائع (وبذا) اى وبما حكم الاوهام (جاءت فعلت
الام) اى جميع الامم (على ذلك) اى على ما جاءت به السرائع وحكم الاوهام
(فاعطاهما) اى الامم (الحق التجلى) الذى يحصل به شهود سرىان الحق
فى جميع الصور كما اعطاه الرسل (فلحق) الامم فى هذا التجلى (بالرسول وراثة
قطقت) الامم (بما نطق به رسل الله) من التنزيه والتشبيه وقال الله تعالى
(الله اعلم حيت يجعل رسالته) قاله اعلم وجه له وجه بالخبرية الى رسل الله)
على تقدير ان يكون قوله لن تؤمن حتى تؤمنى مل ما اوتى كلاما ماما بان
جعل مفعول اوتى الذى اقيم مقام الفاعل ضميرا عائدا الى الرسل فعلى هذا

قوله رسل الله مبتدأ الله خبره واعلم خبر مبتدأ محذوف اى رسل الله هم
عن الله من جهة اتصافهم بالصفات الحقائقية وان كانوا غيره من جهة اتصافهم
بالصفات الامكانية فكان هذا القول من قيل ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله
ومن يطع الرسول فقد اطاع الله ومن اكرمنى فقد اكرم الله وغير ذلك
ولا استحالة فى هذا التوجيه والمقصود من هذا التوجيه مع انه لا يخلو عن
تعسف اظهار التشبيه للمعجوبين فى الآية فلا يظهر لهم التشبيه فى الآية الا
بهذا الوجه (وله وجه بالابتداء الى اعلم حيث يحيل رسالته) وهو ظاهر
وبهذا الوجه ثبت التنزيه اى الله اعلم لا غير (وكلا الوجهين حقيقة فيه) اى
فى الله اما كون وجه الابتداء حقيقة فلكونه دلالتها على الذات الموصوفة
بالالوهية حقيقة واما كون وجه الخبرية حقيقة فلكونه للوصفية فى التحقيق
(لذلك) اى لاجل كون كلا الوجهين حقيقة (قلنا بالتشبيه فى التنزيه
وبالتنزيه فى التشبيه وبعد ان قرر هذا) ولما انتقل كلامه الى مقام الفرق
والفرق لا يكون الا بالاحجاب قال (فترخى الستور ونسدل الحجب على
عين المتقصد) وهواهل الحقيقة (والمعتقد) وهو الذى يعتقد باهل الحق
ويصدق فيما يقوله (وان كانا من بعض صور ما تجلى فيها الحق ولكن قد امرنا
بالستر يظهر تفاضل استعداد الصور) تجلى الحق المراد من هذا الكلام
انتهى عن الظهور بما تقرر من اسرار التنزيه والتشبيه والامر بالستر يظهر
التفاضل (فان المتجلى فى صورة) انما تجلى (بحكم استعداد تلك الصورة
فينسب اليه) اى المتجلى وهو الحق (ما تعطيه حقيقتها) اى حقيقة تلك
الصورة (و) ينسب اليه ما تعطيه (لوازمها) اى لوازم تلك الحقيقة فلا يذوق
هذه المسئلة الا من تجلى له الحق فى صورة استعداده فينسب ما ينسب لنفسه
ويشاهد بذلك التجلى تفاضل الصور فيشبهه فينزهه (لا بد من ذلك) فى التجلى
فلا بد لظهور استعداد الصور من التجلى مثل هذه المسئلة بما وقع فى المنام من
الصور الالهية حتى يعلم منه ما فى اليقظة فان اليقظة على الحقيقة منام قال عليه السلام

الناس نيام فكما قيل انما الكون خيال فقال (مثل من يرى الحق في النوم) في صورة (ولا ينكر هذا) كما رأى رسول الله عليه السلام وقال رأيت ربى في احسن صورة شاب (وانه لاشك الحق عنه) اى ولا ينكر ان الحق عين ذلك المرى بلا شك (فبقية) اى الحق (لوازم تلك الصورة وحققها) قوله (التي تحلى فيها في النوم) صفة للصورة (ثم بعد ذلك يعبر) ذلك الراى (اى يحاز عنها) اى عن الصورة التي رأى فيها الحق (الى امر آخر يقتضى) ذلك الامر (التنزيه عقلاً فان كان الذى يعبرها ذا كشف او ذا ايمان فلا يجوز عنها الى تنزيه فقط بل يعطى حقها) اى بل ذلك الراى يعطى حق تلك الصورة المرئية (من التنزيه ومما ظهرت) تلك الصورة (فيه) الضمير راجع الى ما فكان لهذه الصورة حقان حق التنزيه وحق التشبيه مما يلزمها في التام فالعبار المذكور يعطى لها حقها في التنزيه بان يقول الحق منزّه عن الصورة بحسب ذاته وبعطى حقها من التشبيه بان يقول هذه صورة من الصور التي يظهر فيها الحق هكذا اهل الكشف والشهود يرى الحق في كل صورة وفي كل كلام ينزه ويشبه يعنى يرى من وجه ولم ير من وجه فجمع الرؤية وعدمها في صورة واحدة في زمان واحد (قائلة) يعنى فاذا علمت ما ذكرته فاعلم فلفظة الله في قوله تعالى رسل الله الله اعلم (على التحقيق عبارة) عن ذات الحق من حيث ظهوره بالالوهية وما يظهر الوهية تعالى الا في سورة مآلوهاته فكما يظهر في صور مصنوعاته يظهر في كلامه لتلك وجه الخبرية والابتدائية اعطاه الحق التشبيه والتنزيه في الكلام ايضا او معناه قائلة على التحقيق عبارة اى نسبة وازداف في التحقيق لوجود له في الخارج ثم جعل علما لذات الواجب الوجود من حيث انصافه بالالوهية بالنسبة الى مآلوهاته فجعله خبراً بناء على هذا الاصل بلا اعتبار كونه علماً لذات فان اعتبار الذات مانع للخبرية ولا اعتبار هذا التحقيق قال (لن فهم الاشارة) اى اشارة كلامه القديم فان اهل الاشارة يفهم من وجه لفظة الله هذا المعنى في هذا المقام وان تركه اهل الشرع او معناه ان يقول قائلة

على التحقيق عبارة اى يعبر عنه القارى بهذين الوجهين الى التنزيه والتشبيه
كما يعبر عن مسماه في المقام اليهما فان قيل ان الله علم لذات الواجب الوجود فن
اطاق على غيره فقد كفر واشرك بالله تعالى فكيف وجه هذا الكامل وجه
الخبرية قلنا ان معنى التنزيه والتشبيه عندهم عين معنى النفي والاثبات في كلمة
التوحيد عند اهل السرع الا ترى كيف يعم النفي بحسب المفهوم وجود الواجب
والممكن في كلمة التوحيد لذلك لو توقف القائل في النفي زمانا بلا عذر يكفر فوجب
بالسرع ذلك النفي المحال على الله تعالى بمقارنة الاثبات بمعنى لولا الاثبات لاستحال
على الله ذلك النفي فالوجود لهذا النفي في السرع ولا في نفس الامر الا بالاثبات
لذلك تسمى كلمة لا كلاماً وان كان قيد فائدة الكلام اذ الكلام يقتضى وجود
الاجزاء قبل التأليف فهي كلمة عزيزة مركبة من النفي والاثبات ففيه اشارة
الى تنزيه الحق واثباته اشارة الى تشبيه الحق وصورة الخصوصية اشارة الى ان
ذاته تعالى جامعة محيطه بكل ما يدخل تحت العدم المطلق والوجود المطلق فكما
لا يخلو النفي عن الاثبات ولا الاثبات عن النفي في كلمة التوحيد كذلك
لا يخلو التنزيه عن التشبيه ولا التشبيه عن التنزيه كما مر فكيف يكفر
قائل النفي بدون الاثبات كذلك يكفر المشبه بدون التنزيه وبالعكس اى
يستربض احكام الله التي جاءت بها الشرائع فظهر انه انما يلزم ذلك لو لم
يقارن ذلك الاطلاق التشبيهي الى التنزيه فهو بعينه مع التنزيه النفي مع
الاثبات فاطلق فزه في زمان واحد فلا ينفك الوجه الخبري عن الوجه
الابتدائي ولا الابتدائية عن الخبري في مشاهدة اهل الذوق فما اطاق فقط
بدون النفي حتى يكفر بل اطلق نفي في زمان واحد بلا فصل بينهما
بشيء فيهما كلمة واحدة لاعتين لها في الخارج كما ان كلمة التوحيد لاعتين لها
في الخارج اذما في الخارج شيء مركب من النفي والاثبات يصدق عليه هي بل
ما في الخارج الا ذات واحدة مستجمعة بجميع الصفات مع ان هذا الوجه اى
الوجه الخبري في الله مختص بالرسول عندهم لا يتناول الى غيرهم من الاعيان

لكون الحق معهم وبصرهم وجميع قواهم من اجل تحصيلهم بالتواضع المحبة
 الآتية فلم يكن الحق قوى من لم يحصل له هذا الكمال فصدق الله على الرسل
 الى التنزيه مقدار صدق النفي عليه الى الالبات بل هو اقصر منه صدقاً
 لطول النفي باللسان منه وليس هذا اعقل من ذلك فجمع بين التنزيه والتشبيه
 اهل الحقيقة والشهود في قولهم هو لاهو كاجمع في كلمة التوحيد بين النفي
 والاثبات فجمع الشهود بينهما اسرع من جمع اللسان لان جمع التنزيه والتشبيه
 يرجع الى العقل والوهم فالعقل ينزه الحق عما يثبت له الوهم والوهم يثبت
 للحق عما ينزهه عنه والشهود يجمع بينهما لا تخلل آن والشيوخ قدس سره
 وجه بالخبرية اعلماً للمحبوبين بهذا المعنى وهو من لطائف كلام رب العزة
 واسراره لا يطلعه الا اهل الانسار بهذا التوفيق وبهذا ظهر تقدم
 اهل الكشف والذوق في رتب العلم عند اهل الاصناف ولما فرغ عن بيان
 حقيقة التنزيه والتشبيه وما يلزمهما من الاحكام شرع فيها هو المقصود من
 هذا الفصل فقال (وروح هذه الحكمة وفصلها) اشار به الى ان للفصل فصاً
 وهو روح ذلك الفصل (ان الامر ينقسم الى مؤثر) وهو إيجاد ال اثر في غيره
 (و) الى (مؤثر فيه) وهو قول ال اثر عن غيره (وها عبارتان) متقابلتان
 لا يصدق احدهما على ما يصدق عليه الاخرى كتقابل العلة والمعلول وان
 كان كل واحد منهما مظهراً بحقيقة واحدة (فاللؤثر بكل وجه وعلى كل حال وفي
 كل حضرة هو الله تعالى والمؤثر فيه بكل وجه وعلى كل حال وفي كل حضرة
 هو العالم) فالأثر هو الاضافة الحاصلة بينهما فكان الحق اصلاً للبعض المناسب له
 والعالم اصلاً لبعض المناسب له (فاذا ورد) عليك الوارد وهو ظهور الحق
 في النوم في صورة منية او في صورة حسية شهادية او الوارد ال اثر مطلقاً
 (فالخلق) انت (كل شيء) من الوارد (باصله الذي يناسبه) فان الكمالات
 الآتية كالوجود والمسلم والتقدرة والحياة وغير ذلك آثار فيك لاحقة الى
 اصلها الذي مناسبه وهو الحق تعالى قال الله تعالى (ما اصابك من حسنة فمن الله)

والتقائق الامكانية كالاحتياج وغيره وهو الامر الحاصل فيك من الله فالحق الى اصله الذي يناسب ذلك الاحتياج به وهو انت فلا يكون الحق اصله وانما الحق الوارد باصله المناسب له (فان الوارد ابداً) لكونه اثرأ (لا بد ان يكون فرعا عن اصل كذلك كانت المحبة الالهية فرعا عن التوافق من العبد فهذا) اى المحبة الالهية او الحب عن التوافق (اثر) حاصل (بين مؤثر) وهو الحق (ومؤثر فيه) وهو العبد العامل بالتوافق فالمحبة الالهية على التحقيق هى صورة ظهور ذلك العبد بالتوافق فالحق الى اصله (كان الحق سمع العبد وبصره وقواه عن هذه المحبة الالهية فهذا) اى كون الحق قوى العبد (اثر) حاصل بين المؤثر وهو الحق والمؤثر فيه وهو العبد المحب فكون الحق قوى العبد على التحقيق هى صورة ظهور المحبة الالهية وهو اثر حاصل من العبد العامل بالتوافق فالحق الى اصله (مقرر لا تقدر) انت (على انكاره لثبوته شرطا ان كنت مؤمنا) بالنسرة * ولما اتم اقسام الامر الى المؤثر والمؤثر فيه واحوالهما رجع الى تفصيل ما اجله فى رؤية الحق فى المنام فقال (واما العقل السليم) وهو الباقي على الفطرة الاصابة الخالي عن العقائد الفاسدة (فهو اما صاحب تجل اى فى مجلى طيبى فيعرف) ما قاناه من ظهور الحق فى صور الاشياء فى النوم وغيره او يعرف ما قاناه من اقسام الامر الى مؤثر ومؤثر فيه (واما مؤمن مسلم يؤمن به) اى يؤمن ما قاناه (كما ورد فى الصحيح) وايا ما كان (ولا بد من سلطان الوهم ان يحكم على العاقل الباحث فيما جاء به الحق فى هذه الصورة) المرئية فى المنام (لانه) اى العاقل (مؤمن بها) اى بهذه الصورة التى تجل الحق له فيها فطالب حقيقتها فبحسب الوهم فى ذلك فيحكم الوهم عليه فى تصويره (واما غير المؤمن) وهو صاحب الاعتقادات الفاسدة والعقل المشوب بالوهم الحيوانى (فيحكم على الوهم) اى فيحكم على بطان ماحكم عليه الوهم من ظهور الحق بصور الاشياء (بالوهم) فيتحيل بنظره التفكير انه قد احال على الله ما اعطاء ذلك التجلى فى الرؤيا بالوهم فى ذلك لا يضره) اى

والحال ان الوهم السلطاني لا يفارق عن ذلك التخييل (من حيث لا يشعر) عدم مفارقة الوهم عنه (لفكته عن نفسه ومن ذلك) اى ومن اقسام الامر الى مؤثر ومؤثر فيه (قوله تعالى ادعوني استجب لكم واذا سألك عبادى عنى فاقى قريب احيب دعوة الداعى اذا دعان اذلا يكون محيياً الا اذا كان) اى وجد (من يدعوه) فالجيب فاعل ومؤثر والداعى قابل ومؤثر فيه فالأمر الحاصل بينهما وجه الى الصاعل ووجه الى القابل فالحق كل شئ باصله (وان كان عين الداعى عين الجيب) فى الحقيقة (فلا خلاف فى اختلاف الصور فمما صورتان بلا شك) فان قيل لاشك ان المراد بالجيب هو الحق تعالى الواجب الوجود والداعى هو البعد الممكن الوجود فلا يمكن الاتحاد والعينية بينهما فى الحقيقة فان حقيقة الممكن لا يكون الا ممكناً كما ان حقيقة الواجب لا يكون الا واجباً قلنا لاشك ان صورة الداعى اثر لصورة الجيب والأثر لا حقيقة له فى نفسه بل حقيقته حقيقة من له ذلك الأثر فالأثر الحاصل منك فى المرآة لاشك أنه عينك فى الحقيقة اذ لا حقيقة له الا حقيقتك فعينية الحق والبعد فى الحقيقة عينية الأثر بمن له الأثر لا عينية زيد وعمر وفى الحقيقة الاسانية فان هذه الحقيقة حقيقة كل واحد منهما فى نفسه بالنسبة اليهما وعند التحقيق تلك الحقيقة اثر للحق فقولنا حقائق الاشياء ثابتة وان لم يكن مجموعها لكونها امورا معقولة لا اعيان لها فى الخارج لكنها لا يقال فى حقها انها ليست بفيض الامياض فلا حقيقة فى انفسها لكونها آثاراً لا حقيقة الحق الفيض لذلك كان الحق حقيقة الحقائق خالق الله آدم على صورته وهو آدم عايه السلام الحقيقى الذى هو العقل الاول والروح المحمدى لا آدم الصورى النصرى وهو اول ما خلقه الله من الاشياء وهو حقيقة الانسان الكامل عند اهل الكشف الذى خلق الله على صفة الكامل وهو امر لطيف نورى ومن اطرافه ينشعب منه الارواح الكثيرة وما تنقص بالاشعاب وما راد بهدم لذلك قال الرسول عايه السلام (اما اب الارواح وام الاشياء) (وتلك الصورة كلها) التى تظهر فيها الحقيقة الواحدة

اسمائية كانت او كونية (كالأعضاء لزيد) من بعض الوجوه وهو تمثيل بالظاهر
 لمافي الباطن (فمعلوم ان زيدا حقيقة واحدة تخصية وان صورة يده ليست
 صورة رجله ولا رأسه ولا عينه ولا حاجبيه فهو الكثير الواحد الكثير بالصور
 الواحد بالعين) اى الكثير باعتبار اجزائه اذ لكل جزء من اجزائه صورة
 تخصية يمتاز بها عن الآخر فكان بالنسبة الى اجزائه كثيراً وواحداً باعتبار
 حقيقة التخصية اذ هي صورة واحدة متميزة بذاتها عن الآخر (وكالانسان
 بالعين) اى باعتبار حقيقة الكلية (واحد بلاشك ولاشك ان عمراً ماهو
 زيد ولاخالد ولاجعفر) فى الصورة (وان اشخاص هذه العين الواحدة لا يتأهى
 وجوداً فهو) اى الانسان (وان كان واحداً بالعين فهو كثير بالصور والاشخاص)
 فكذلك الحق تعالى جل ذكره واحد من حيث ذاته كبر بحسب اسمائه وصفاته
 فلا تعدد فى ذاته بتعدد اسمائه وصفاته ولما فرغ عن التمثيل شرع فى المقصود من
 التمثيل فقال (وقد علمت قطعا ان كنت مؤمناً بالنسبة الى الحق) (ان الحق عينه) وعينه
 تأكيد للحق (يتجلى يوم القيمة فى صورة فيعرف ثم يتحول فى صورة فينكر ثم يتحول
 عنها) فيتجلى (فى صورة فيعرف وهو) اى الحق (هو المتجلى) وجاء ضمير المصل
 للحصر المتجلى بالحق (ليس غيره) تأكيد للحصر (فى كل صورة) تنازعاً فيه المتجلى
 وايس فاليهما اعمل قد رمفعول الآخر كما ان المتجلى فى صورة زيد وعمرو وحال
 ليس الاعين الانسان لا غير (ومعلوم ان هذه الصورة ماهى تلك الصورة
 الاخرى) اى الصورة المعروفة ليست عين الصورة المنكرة ولا الصورة
 المعروفة عين الصورة المعروفة الاخرى (فكان) بالتشديد (العين الواحدة)
 وهى الذات الالهية (قامت مقام المرأة) فى ظهور اختلاف الصور فيها
 بعين الناظرين (فاذا نظر الناظر فيها الى صورة معتقدة فى الله عرفه
 فافترقه واذا اتفق ان يرى فيها معتقد غيره انكره كما يرى فى المرأة
 صورته وصورة غيره فالمرأة عين واحدة والصورة كثيرة فى عين
 الراى (والحال) ليس فى المرأة صورة منها) اى من الصور التى رأى الراى

فيها (جلة واحدة) اى اصلا بل الصور انما تحصل في عين الرائي عند نظره في المرآة (مع كون المرآة لها اثر في الصور بوجه وما) اى ليس (لها اثر بوجه قالا الذي لها) اى المرآة (كونها) اى كون المرآة (ترد الصورة) الى الناظر (متغيرة الشكل من الصغر والكبر والطول والعرض) فاذا كان الامر كذلك (فلها) اى للمرآة (اثر في المقادير وذلك الار راجع اليها) اى الى المرآة لا الى الرائي (وانما كانت هذه التغيرات منها لاختلاف مقادير المرايا) فلحق اثر في الصورة الظاهرة في مرآته بحسب تجلياته الذاتية وللرائي اثر بحسب اعتقاده اذ الحق لا يتجلى له الا بصورة اعتقاده فكان للحق اثر بوجه وماله اثر بوجه فاهل النوق والتمييز لعلمه بمراتب الاشياء يلحق كل اثر الى صاحبه يعطى كل ذى حق حقه فان طلبت انت معرفة الحق بالمثال الشهادى (فانظر في المثال مرآة واحدة من هذه المرآى لا تنتظر الجماعة) اى لا ينظر العامة بل ينظر الخواص فان العامة لا تنتظر فيها لطلب معرفة الله بل انما تنتظر لمعرفة صورته المجهولة له بوجه والخواص انما ينظرون من حيث كونها مثالا لمعرفة الله هنالك مطالبهم او بناء الخطاب فعناء لا تنتظر كثرة المرآة (وهو) اى النظر في المثال مرآة واحدة (نظرك) في الحق (من حيث كونه ذاتا فهو) اى الحق من هذه الحيثية (غنى عن العالمين) لا يكون مرآة لاحد ولا يكون احد مرآة له فكما ان المرآة المنظور فيها من حيث نفسها واحدة غنية عن الصور الحاصلة فيها كذلك ذات الحق (من حيث ذاته غنى عن العالمين) وانظر الى المرايا المتخالفة في المقدار وهو نظرك في الحق (من حيث الاسماء الالهية فكذلك الوقت) اى وقت نظرك في الحق من حيث الاسماء الالهية (يكون) الحق (كلما رايا المتكررة المتخالفة المقادير فائ اسم آلهى نظرت) انت (فيه نفسك او من نظري فيه) نفسه (فانما يظهر للناظر حقيقة ذلك الاسم) كما يظهر للناظر حقيقة المرآة من الطول في المرآة الطويلة والعرض من المرآة العريضة والصغر والكبر والناظر واحد وهذه الصور المختلفة هي حقائق المرايا تظهر للناظر

(فهكذا) اى فكما ذكرنا (هو) الشان (الامر) فى حق الحق (ان فهمت)
 قاطب بقتل نفسك بالقناء فى الله قاصبر بالبلايا فى طريق الوصول الى ما ذكرناه
 من معرفة الحق (فلا تجزع ولا تخف) وكن شجاعا على قتل نفسك فانه يوصلك
 الى شهود الحق (فان الله يحب الشجاعة ولو على قتل حية) حقيرة خارجة عنك
 قليلة الضرر والمداوة التى لا تضرك اذا لم تقتل فلا يجب عليك قتلها مع انها
 لو قتلها وصات درجة الشجاعة فاستحققت حب الله (ولست الحية) الكاملة
 فى المداوة المهلكة الواجب القتل المانعة عما ذكرناه من المنصاف الآتية
 (سوى نفسك) فاذا قتلها بالقناء فى الله فقد وصلت اعلى درجة الشجاعة
 فاستحققت كل حب الله فلما نجح السالكين الى محاربة النفس وغلبهم من قتل
 قتيلا فله سلبه وسلب النفس حب الله ومعرفة رجع الى تحقيق القتل والاعدام
 وجعله مبنى لبيان المعارف بعده فقال (والحية حية لنفسها بالصورة والحقيقة)
 اى الحية لا تدمم بالقتل مطلقا بل هى باقية بذاتها وحققتها بصورتها النوعية
 وان انعدمت بالصورة الحسية (والشئ لا يقتل عن نفسه وان افدت الصورة
 فى الحس) فنفسه باقية بالصورة البرزخية قال بعض الافاضل انما قل الكلام
 فى هذه الحكمة الاينية الى بيان البقاء وكشف المعاد لان الياس كان ادريس
 فارفع الى السماء وبقي فيها وفى صورته الشخصية ثم عاد الى الصورة الاليسية
 ثم كلامه وليس بمصحح لان ادريس انما رفع الى السماء بعد تحصيل الاعتدال
 الحقيقى الذى هو سبب للبقاء فينا فى قناء صورته الشخصية وانما جاءت الصورة
 الاليسية لتحويل الحق باطنه فى النشأة الاخرية فيحضر بالحس الروحانى
 مع بقاء صورته الشخصية كما سيأتى تحقيقه تفصيلا فى المتن ولا اشارة فى كلام
 المعص الى مقاله ذلك الفاضل بل كلامه كله فى هذا المقام يدل على خلافه ومثل
 هذا الكلام ينشأ من الميل الى التباسخ وانما يبقى ذات المقتول او الميت بالصورة
 (فان الحد) اى حد المقتول (يضطها) اى الصورة (والخيال) البرزخى (لايزيها)
 اى الصورة (واذا كان الامر على هذا فهذا هو الامان من الله على التواتر والعزة

والمنفعة فانك لا تهدر على فساد الحدود وای عزة اعظم من هذه العزة (وفيه دلالة على ان الانسان في الحقيقة هو الروح الباقي ازلا وابدأ ولا يفتي بقاء الصورة النصرية بل يصور بصورة بحسب استعدادده وينقل الى عالم آخر فلا قتل ولا موت عن نفسه فلا خوف من الموت لمن انكشف له هذا المعنى وانما الخوف للمجهولين (فتخيل) انت (بالوهم) الفكرى (انك قتلت) وازلت الصورة مطلقاً (وبالعقل) المتور بنور القدس (والوهم) السلطاني (لم تزل الصورة موجودة في الحد) وانك لا تهمل الا في تخيل عقلك المشوب بالوهم والامر في نفسه ليس على ما في تخيلك بل العائد في الحقيقة هو الله لا انت (والدليل على ذلك) اى على انك قاتل في تخيلك بالوهم وان الله هو القاتل في الحقيقة لا انت (قوله تعالى وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى والعين ما دركت الا الصورة المحمدية التي بأت لها الرمي في الحس وهي) اى الصورة المحمدية (التي نفي الله الرمي عنها اولاً) بقوله ما رميت (ثم ابته) اى الرمي (لها) اى للصورة المحمدية (وسطاً) بقوله اذ رميت بناء على ما ادركته العين من نبوت الرمي لها في الحس (ثم عاد بالاستدراك ان الله هو الرامي في صورة محمدية) فابته الحق لنفسه الرمي ملاصقاً بالصورة المحمدية لاس حيب كونه مجرداً عنها والمقصود ان الرمي اثر حاصل بينهما (ولا بد من الايمان بهذا فانظر الى هذا المؤثر) وهو الرمي فانه وان كان في التحقيق اثر الحق لكنه يؤثر فيه (حتى ازل) هذا المؤثر (الحق في صورة محمدية) فالمعلول علة لعلته بوجه كاسياني فان تأثير الحق في وجود الرمي وتأثير الرمي في نزول الحق في صورة رامية ليظهر منه (واخبر) الحق قوله (نفسه) بالنصب او بالرفع (عباده بذلك) اى رمية في صورة محمدية (فاقال احد منا ذلك بل هو قاتل عن نفسه وخبره صدق والايمان به واجب سواء ادركت) بالذوق والشهود (علم ما قال) الحق في الرمي (اولم تدرکه) فاذا وجب الايمان به (فاما عالم) انت (واما مسلم مؤمن) ولاتالك الا باطل وهو العقل الذى يقياد الى نظره الفكرى في تحصيل مجهولاته فان طابق نبي

بنظره الفكري قبل والا فلا (وما يدل ذلك على ضعف النظر العقلي من حيث فكره كون العقل يحكم على العلة انها لا تكون معلولة لمن هي علة له هذا حكم العقل لاختفاء به (وما اى وليس (في علم التجلي الا هذا) قوله (وهو) بيان لما اشير اليه بهذا فهو ضمير الشأن (ان العلة تكون معلولة لمن هي علة له) فالعقل يحكم على ان العلة لا تكون معلولة لمعلولها والكشف وهو العلم الحاصل من التجلي يحكم على ان العلة تكون معلولة لمعلولها فلا يصح حكم العقل من حيث نظره الفكري والا لما حكم على ان العلة ليست معلولة لمعلولها وايس كذلك بل العلة قد يكون معلولة لمعلولها بالكشف الصحيح وجاء من العقل الحكم الصحيح اذا تحرز عن العكر عند رؤية الامر على ما هو عليه وبينه بقوله (والذى حكم به العقل صحيح) واقع مطابق بما في نفس الامر (مع التحرز في النظر) اى اذا لم يقف مع نظره الفكري بل جرد نفسه عنه (وغايته) اى غاية العقل (في ذلك) اى في صحة حكمه مع التحرز في نظره (ان يقول اذا رأى) العقل (الامر على خلاف ما اعطاه الدليل النظري) قوله (ان العين) مقول القول (بعد ان ثبت) اى بعد التسليم (انها) اى العين (واحدة في هذا الكثير) فاذا كانت واحدة (فن حيث هي علة في صورته من هذه الصور) وهي صورته العلية (لمعلول ما) يتناقض بقوله علة (فلا يكون) العين (معلولة لمعلولها في حال كونها علة) اى حال كون العين علة لتلك المعلوم (بل ينتقل الحكم) اى حكم العلية والمعلوية (بانقالها) اى بانقال العين (في الصور فتكون) العين التي هي علة في صورة (معلولة لمعلولها فيصير معلولها) اى معلول العين (علة لها) اى للعين كالمعلول الاول وهو العقل الاول فان العين علة له فلما انتقل العين الى المعلول الثاني وهو نفس الكلية يصير العقل الاول علة لظهور العين في صورة النفس الكلية وما اظهر لك منه آدم وحواء ابنيه فان العين تعينت في صورة من الصور فكانت علة لا دم فلا يكون العين معلولة لا دم في حال كونها علة له بل ينتقل الحكم بانقال العين التي هي علة لا دم الى صورة حواء وصورة البنين والبنات فيصير

آدم علة للمعين في ظهورها بهذه الصورة (هذا) الحكم الصحيح (غايته) اى
 غاية الفصل (اذا كان قدر اى الامر على ماهو عليه) وهو رؤيته ان المعين
 واحدة في الكثير (ولم يقف مع نظره الفكري) فاذا وقف مع نظره الفكري
 ولم يبحر في النظر لا يبحر هذا الحكم منه بل يحكم على العلة بانها لا يكون
 معلولة لمعلولها (فاذا كان الامر في الغاية) في حق النظر العقل (بهذه المثابة)
 فانه لا يدرك الامر في العلية على ما كان عليه الا مع التحرز في النظر فلا يوسع
 الامر في هذا المضيق مع ان الامر لم يكن خارجا عن طوره في هذا المقام
 (فانظرك باتساع النظر العقلي في غير هذا المضيق) الذي اضيق منه فان من
 الامور اضيق منه بحيث كانت خارجة عن طور النظر العقلي فكيف يتسع
 العقل فيها فلا تظن ان العقل يدركها بالنظر فانما علمها بالتجلى الآلى (ولا اعقل
 من الرسل صاوات الله عليهم اجمعين وقد جاؤا بما جاؤوا به في الخبر عن الجناب
 الآلى فاتبوا للحق ما اثبت العقل وزادوا فيما لا يستقل العقل باذراكه)
 بل يحتاج الى التجلى الآلى (وما يخيله رأساً) اى ولا يخيل العقل ثبوت الحق بكافة
 (ويقربه) من الاقرار (في التجلى الآلى) اذ التجلى يزيد حكم النظر العقلي
 اى زادوا كل ذلك في الاثبات (فاذا خلا) العقل (بعد التجلى بنفسه) اى
 رجع الى مرتبة عقله (حارفاً رآه) فاذا كان الامر كذلك (فان كان) العبد
 (عبد رب رد العقل اليه) الى ربه كالانبياء والاولياء (فان كان) العبد (عبد
 نظرد الحق الى حكمه) اى حكم العقل اوفان كان التجلى له عبد رب رد الحق (وهذا)
 اى رد الحق الى حكم العقل (لا يكون الامادام) التجلى له (في هذه النشأة الدنيوية
 محجوباً عن نشأة الاخرية في الدنيا فان العارفين بظهور هنا) اى في عالمنا
 هذا (كانهم في الصورة الدنيوية لما يجري عاينهم من احكامها) اى من احكام
 الدنيوية (والله تعالى قد حوت لهم في بواطنهم في النشأة الاخرية لا بد من ذلك)
 التحول لهم والالم يكونوا عارفين (فهم بالصورة مجهولون) لا يعلم الناس
 فانهم ستروا الله عن اعين الاغيار فسترهم الله عن اعين المحجوبين (الامن

كشف الله (غطاءه) عن بصيرته فادرك) وهم الذين قال تعالى في حقهم اولياتي
تحت قباني لا يعرفهم غيري (فامن طرف بالله من حيث التجلي الالهي الا وهو
على النشأة الاخرية قد حُسر في دنياه ونشر من قبره) في باطنه (فهو يرى
مالايرون) اى المحجوبون (ويشهد ما لا يشهدون عناية من الله ببعض عباده
في ذلك) المقام الدنيوى فجعل لهم ما اجل لغيرهم فانشاء الله العارفين نشأتين
فجمع العارفون في حال حياتهم نشأتين دنيوية واخرية (فمن اراد العُور)
اى الاطلاع (على هذه الحكمة الاليسية الادريسية الذى انشاء الله نشأتين)
فجمع الالياس وهو ادريس نشأتين نشأة دنيوية ونشأة اخروية من حيث
التجلي الالهي كما ذكر في حق العارفين (فكان نينا قبل نوح ثم رفع) الى السماء
(ونزل رسولا بعد ذلك فجمع الله) فيه (بين المزلتين) النبوة والرسالة
(فليزل) جواب من (عن حكم عقله الى شهوته وليكن حيوانا مطلقا) بحيث
لا يحكم العقل عليه اصلا فيقوته العقل مطلقا (حتى يكشف) ذلك النازل
(ما يكتمه كل دابة ماعدا الثقلين) من احوال الموتى من التيميم والتعذيب
(فحينئذ) اى حين يكشف ما يكشف كل دابة (يعلم انه قد تحقق بحيوانيته)
فيه ازل منزلة ادريس حين نزل عن سماء غفلة الى ارض نفسه فهذا النزول
لا يكون الا بعد المروج الى سماء الروح بالرياضات والمجاهدات كما كان رفع
ادريس الى السماء كذلك (وعلامته) اى ونسرت التحقيق بمقام الحيوانية
(علامتان الواحدة هذا الكشف) انذكور وهو قوله حتى يكشف ما يكشفه
كل دابة فاذا كشف هذا المذكور (فبرى من يمد في قبره ومن ينم و يرى
الميت حيا في قبره والصامت متكلم والقاعد ماشيا والعلامة الثانية الحرس
بحيث انه لو اراد ان ينطق بما رآه لم يقدر فحينئذ) اى فحين تحقق العلامتان
(يتحقق بحيوانيته وكان لا تليذ قد حصل له هذا الكشف غير انه لم يحفظ
عليه الحرس فلم يتحقق بحيوانيته) اعدم وجود العلامتين (ولما اقامى الله
تعالى في هذا المقام تحققت بحيوانيتي تحققا كلياً فصكنت ارى واريد

أن يطلق بما أشاهده فلا أستطيع فكنت لا افترق بيني وبين الحرس الذين لا يتكلمون فإذا تحقق ذلك النازل (بما ذكرناه) من مقام حيوانيته (انتقل إلى أن يكون عقلاً مجرداً في غير مادة طبيعية) حينئذ قد تحقق بمقام الياسية (فيشهد أموراً) كلية مجردة في غير مادة طبيعية (هي اصول لما أظهر في الصورة الطبيعية) كشهود الياس (فيعلم) حينئذ (من أين يظهر هذا الحكم) وهو الرمي والقتل وغير ذلك (في الصور الطبيعية علماً ذوقياً) كما علم الياس (فان كشف) لهذا العارف المشاهد اصول الامور مع هذا الكشف (على ان الطبيعية عين النفس الرحمان فقد اوتى خيراً كثيراً وان اقتصر) هذا العارف (منه) اى مع هذا الكشف (على ما ذكرناه فهذا القدر) اى كشف الاصول الظاهرة في صور الطبيعية على الاقتصار (يكفيه من المعرفة الحاكمة على عقله فيخلق بالعارفين ويعرف عند ذلك) الشهود (ذوقاً) معنى قوله تعالى (فلم تقتلوهم واكن الله قتلهم) لشهوده كيفية صدور الافعال من الله (وماقتلهم) في الحقيقة (الا الحديد والضارب والذي خالق هذه الصورة) الضاربة والحديدية وهو الذات الالهية الباقية بعد اثناء هذه الصورة الضمنية (فبالجموع وقع القتل والرمي فيشاهد الامور باصوالها) وهي الحقائق المجردة الالهية والحقائق المجردة الكونية (وصورها) الطبيعية والضمنية وبشاهد كيفية صدور الاحكام من جاتها (فيكون تاماً) في المعرفة بالله لا كاملاً (فان شهد النفس) اى فان شهد مع ذلك ان النفس الرحمن عين الطبيعية (كان مع التمام كاملاً) في المعرفة بالله فعلى هذا التقدير (فلا يرى الا الله في عين كل ما يرى فيرى الرائي عين المرئى) فمن حيث انه كاملاً يرى الرائي عين المرئى ويرى غيره من حيث انه تام لا كامل لجمع بين الشهود بين شهود نفس الرحمن وشهود اصول الامور وصورها فكل شهود حكم في هذا العارف (وهذا القدر) من البيان في المعرفة بالله (كاف) للطالين والسالكين الى الله (والله الموفق والهادى الى سبيل الرشاد)

﴿ فص حكمة احسانية في كلمة لقمانية ﴾

ولاختصاص الخير الكثير بلقمان بالنص اورد هذه الحكمة في كلمته (* شعر *
اذشاء الا له يريد رزقا * له) اى انا اراد الحق سبباً لظهور نفسه (قالكون
اجمه غداء * له) من حيث اظهارها اياه واحتفاؤها فيه (وان شاء الا له يريد
رزقا * لنا فهو) اى الحق (الغذاء) لنا من حيث احتفائه فينا وبهاء وجودنا به (كما
نشاء *) من الله بحسب استعدادنا وقابليتنا الرزق والغذاء ولفظ كما نشاء يجوز
على صيغة التكلم والغائب فالرزق والغذاء روحاني ومجاري من الغذاء الصوري
والرزق الصوري يطلق على هذا المعنى لادنى مناسبة ففرق بين المشية والارادة
حيث جعل المشية متعاقبة بالارادة فكانت سابقة على الارادة بالسبق الذاتي
كسبقي بعض الصفات على البعض فهي غيرها من هذا الوجه (مشيته) عين
(ارادته) فقولوا * بهاد شأها) اى بلنحية قد شاء الارادة (فهي) اى الارادة
(المشاء *) يقع الميم اى المراد فهذا وجه اتحادهما ومعنى البيت الاول على تقدير
الاتحاد اذا شاء الا له ان يشاء فحينئذ يكون المشية المشاء ويفرق بينهما فرقا
آخر بقوله (يريد زيادة ويريد قصا *) يعنى ان الارادة تتعلق بزيادة شئ
ونقصه (وليس مشاؤه الا المشاء *) اى لايتعلق مشيته بزيادة شئ ونقصه بل
هى العناية الالهية المتعلقة بإيجاد المشاء من غير تعرض الى الزيادة والنقصان
(فهذا الفرق بينهما محقق * فن وجه فعيتهما سواء *) وهو كون عين كل واحد
منهما عين الذات من حيث الاحدية (قال الله تعالى ولقد آتينا لقمان الحكمة
ومن يؤتى الحكمة فقد اوتى خيراً كثيراً فللقمان بالنص هو ذو الخير الكثير
بشهادة الله له بذلك) اى بكونه ذا الخير الكثير (والحكمة قد تكون متافظاً بها
وقد تكون مسكوتاً عنها) اما الحكمة المتلفظ بها (مثل قول لقمان لابنته يا بني
انها) اى القصة (ان تلك متقال حبة من خردل فتكن فى صحرة اوفى السموات
اوفى الارض يأت بها الله فهذه حكمة منطوق بها وهى ان جعل الله هو الا تى بها
وقرر الله ذلك الكلام (فى كتابه ولم يرد هذا القول على قائله) مع ان الايمان

يضاف الى العبد ايضاً ولم يقل الحق للقيمان ليس الامر كما قلت فدل ذلك على ان كل
 آتى الحجة عين الحق من جهة الحقيقة (واما الحكمة المسكوت عنها) قوله (وعلمت)
 معطوف على قول المسكوت باعتبار فتحه بمعنى الفعل تقديره الذى سكت عنها
 وعلمت تلك الحكمة (بقرينة الحال) وجواب اما قوله (فكونه سكت عن الموتى
 اليه تلك الحجة فما ذكره) اى فاذا ذكر لقيمان الموتى اليه (ولا قال لابنه يأت بها
 الله اليك ولا الى غيرك فارسل لقيمان الايمان تاماً) اى لا يجعل متعلقاً ببنى
 (وجعل الموتى به) وهو حجة من خردل (فى السموات) ان كان ذلك الموتى به فيها
 (اوفى الارض) ان كان ذلك فيها (تبيينها) بذلك الجمل (لينظر الناظر فى قوله
 وهو الله فى السموات وفى الارض فبه لقيمان بما تكلم به) وهو جعل الموتى به
 فى السموات اوفى الارض وجعل الآتى هو الله (وبما سكت عنه) وهو سكوت عن
 الموتى اليه (ان الحق عين كل معلوم) سواء كان موجوداً أو معدوماً قوله (لان المعلوم
 اعم من الشئ) دليلاً على تبيينه بالمنطوق والمسكوت عنه من ان الحق عين كل
 معلوم لان المراد بهذا التبيين تعميم احاطة الحق وذال اليتيم الاباء هو اعم ولو كان
 التبيين اعم من المعلوم لتبينه فقال ان الحق عين كل شئ فلو وجد اعم من المعلوم
 لآتى به بهذا المعنى اشار بقوله فارسل الايمان تاماً فا حذف المفعول الا للتحميم
 ولوقيل عين كل شئ لفات التعميم واحتص احاطة الحق وهو يخاف بما
 هو المفهوم من كلام لقيمان من التكلم والسكوت فهذا التعميم ثبت من كلامه
 اقتضاء فاقضى هذا الكلام ان الحق عين اعم الاشياء صدقاً ولا اعم من المعلوم
 فكان عين كل معلوم (فهو) اى الشئ (انكر التكرات) واعلاها فاستوى
 المعلوم مع الحق فى رتبة الاحاطة دون الشئ وغيره من التكرات (ثم
 تم الحكمة واستوفاهما لتكون النشأة) القمائية (كاملة فيها) اى فى الحكمة
 والمعرفة (فقال ان الله لطيف فن) غاية (لطافته واطفه انه) اى الله (فى الشئ
 سمى بكذا المحدود بكذا) اى فى الاشياء المختلفة الاسماء والحدود (عين ذلك
 الشئ) فان اللطيف لاطافته يرى الكيف (حتى لا يقال فيه) اى لا يحمل

في حق ذلك الشيء (الا ما يدل عليه اسمه) وما عبارة عما يدل عليه اسم ذلك الشيء من المفهوم فان قولنا هذا سماء لا يحمل على المبتدأ الا مدلول السماء (بالتواطؤ) اى بالتوافق (والاصطلاح فيقال هذا سماء وارض وصخرة ونجر وحيوان وملك ورزق وطعامو) الحال ان (العين واحدة من كل شيء) مسمى بالاسماء المختلفة ومحدود بالحدود المختلفة (وفيه) اى وفي موجود كل شيء (كما تقول الاشاعرة ان العالم كله متماثل بالجواهر) كتماثل افراد الانسان بالانسان (فهو جوهر واحد) في كل تماثل كما ان الانسان واحد في كل تماثل من افراد (فهو) اى قول الاشاعرة (عين قولنا العين واحدة ثم قالت) الاشاعرة (ويختلف) ذلك الجوهر الواحد (بالاعراض وهو) اى هذا القول (قولنا ويختلف) العين (ويتكثر بالصور والنسب حتى يتميز فيقال هذا ليس هذا من حيث صورته او عرضه او مزاجه كيف شئت فقل وهذا عين هذا من حيث جوهره ولهذا) اى ولاجل اتحاد كل شيء في الجوهر الواحد (يؤخذ عين الجوهر في حد كل صورة ومزاج فيقول انه ليس سوى الحق ويهين التكلم) بمقله ونظره الفكري (ان مسمى الجوهر وان كان حقا بابتا في نفسه ما) اى ليس (هو عين الحق الذي يطلقه اهل الكشف والتجلى) من ان مسمى الجوهر هو الحق تعالى وهو جوهر حقيقى سار في كل شيء (فهذا) السريان في الاشياء (حكمة بكونه) اى كون الحق (لطيفا ثم امت) لقمان الحق (فقال خيرا اى طالما عين اختبار وهو) اى كون الحق طالما عين اختبار قوله تعالى (ولنبولنكم حتى نعلم وهذا) اى العلم الاختبارى (هو علم الاذواق) اى يختص بالذوق الذى لا يحصل الا بالقول (فجعل الحق نفسه مع علمه) بالعلم المطلق (بما هو الامر عليه مستفيدا علما) بقوله حتى نعلم وهو علم الذوق لا العلم المطلق (ولا يقدر على انكار ما نص الحق عليه في حق نفسه ففرق تعالى ما بين علم الذوق والعلم المطلق) بقوله حتى نعلم فميز الاسم

الحخير من الاسم العليم (فلم الذوق مقيد بالقوى) الروحانية او الجسمانية
 (وقد قال تعالى عن نفسه انه عين قوى عيده في قوله كَيْتَ سمعه وهو) اى
 السمع (قوة من قوى العبد وبصره وهو قوة من قوى العبد ولسانه وهو
 عضو من اعضاء العبد ورجله ويده فما اقتصر في التعريف) اى فى تعريف
 نفسه (على القوى فحسب حتى ذكر الاعضاء) لحصول العلم الذوقى (وليس العبد
 بغير لهذه الاعضاء والقوى) فعلى هذا (فحين مسمى العبد) ومسمى العبد
 مجموع الاعضاء والقوى (هو الحق لا عين العبد هو السيد) فاذا اعتبر السيادة
 والعبودية لا يمكن ان يكون احدهما عين الاخر وانما يمكن عين العبد هو السيد
 وكان عين مسمى العبد هو الحق (فان النسب متميزة لذاتها) وهى السيادة
 والعبودية وغيرهما (وليس المنسوب اليه متميزا فانه ليس ثمه) اى فى العالم (سوى
 عينه فى جميع النسب فهو عين واحدة ذات نسب واضافات وصفات) وهى الكثرة
 الا فى هذه المراتب والعين التى ظهرت فيها واحدة (فمن تمام حكمة لقمان فى
 تعليمه ابنه ما جاء به فى هذه الآية من هذين الاسمين الا ليهن لطيفا خيرا سعى
 بهما الله تعالى فلو جعل ذلك) اى ما جاء به من الاسمين (فى الكون وهو الوجود
 فقال كان الله) لطيفا خيرا (لكان) ذلك القول (اتم فى الحكمة والبلغ) لدلالته
 على اتصاف الحق فى الازل بهذين الاسمين بخلاف قوله ان الله لطيف خير
 (فحكى الله قول لقمان على المعنى كما قال) لقمان (لم يزد عليه شيئا) من الكون
 (وان كان قوله) اى قول لقمان (ان الله لطيف خير من قول الله) فان الله
 اخبر عن نفسه بذلك لجميع الانبياء لكن لما تكلم به لقمان فى تعليمه لابنه جعل الله
 من قوله فحكى عنه (فلا علم الله تعالى من لقمان انه لو نطق متمما تم بهذا) فحكاية
 الله قول لقمان من غير زيادة مع احتياجه الى الزيادة كانت من تمام حكمة لقمان
 وانما لم ينطق متمما مع ان المقام التمجيد لانه اورد فى مقام التعليم والنصيحة قالوا اجب
 عليه الايتان بما هو اول على المعرفة بالله متأديا مع الله لعله ان هذا القول قول الله
 فحكى كما قال لابنه من غير زيادة فتأدب الله به فحكى قوله كما قال فكان عدم

لطقه متما مع علمه بالتبسم من تمام كلمته فجواب فلما عنون له لالة قوله حكى الله
تقديره فلما علم الله من لقمان انه لو نطق متما لثم بهذا حكى الله قوله كما قال لم يرد
عليه شيئا حذف للعلم به (واما قوله) اى واما الحكمة في قوله (وان تك مثقال
حبة من خردل لمن هي له غذاء وليس) ذلك المتغذى (الا الذرة المذكورة
في قوله فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره) وجواب
اما قوله (فهي) اى الذرة التى هي النلة الصغيرة (اصغر متغذ) من الحيوان
(والحبة من الخردل اصغر غذاء) من الاغذية (ولو كان ثمه) اى فى العالم (اصغر)
غذاء ومتغذيان خردل وذرة (لجاء به كما جاء بقوله ان الله لا يستحي ان يضرب
مثلا ما يعوضة ثم لما علم انه ثمه ما هو اصغر من البعوضة قال فافوقها يبنى
فى الصغر وهذا قول الله) اى ليس حكاية عن قول احد (والتى فى الزلزلة قول
الله ايضا فاعلم ذلك فحين نعلم ان الله ما اقتصر على وزن الذرة (والحال ان) ثمه
اى فى العالم من المتغذى كان (ما هو اصغر منها) بل انما اقتصر لعدم كونه
اصغر من الذرة (فانه جاء) اى لو كان ثم اصغر من الذرة لجاء (بذلك) الا اصغر
ايضا (على المبالغة) اذ الكلام سبق للمبالغة كما جاء فى ضرب المثل بقوله
فما فوقها ولما شبه الحق بقوله فحين نعلم نزه بقوله (والله اعلم) وهذا تأدب
منه مع الله (واما تصغيره اسم ابنه فتصغير رحمة) لانه صغير غير بالغ فى نفسه
(ولهذا) اى ولاجل تصغيره تصغير رحمة (وصاه بما فيه سعادته اذا عمل بذلك)
اى بما وصاه (واما حكمة وصيته فى نهيه اياه) اى ابنه (ان لا تترك بالله) اى لا تقل
ان فيهما آلهة يتصرفون على الاشتراك فان الله فرد واحد لا ثانى له فى نفس
الامر فان اشركت بالله فاشركت الامع عينه (فان الشرك لظلم عظيم) والظلم
يقضى المظلوم (والمظلوم المقام) الذى وقع فيه الظلم (حيث نته) اى حيث
وصف المشرك ذلك المقام الذى هو الحق (بالاقسام) الى الالهيية (وهو)
اى الحال ان المقام (عين واحدة) وهو الله الواحد بالوحدة الذاتية وجوب
اما قوله (فانه) اى الشريك (لا يشرك معه) اى مع الله (الا عينه وهذا) اى

الاشراك مع الله عنه (غاية الجهل) لذلك قال عظيم فقد ظلم نفسه بالجهل حيث لم يعلم بان العين واحدة لا قبل الانقسام وجعل له شريكاً وما جعله شريكاً الا عينه اذ انبأت الشريك معه في ملكه يقتضى انقسام ذلك العين الواحدة التي لا قبل الاثنية فاقسمه الا الى عينه فلا ينترك الا عينه لذلك قال (وسبب ذلك) الانسراك الذى هو غاية الجهل (ان الشخص الذى لا معرفة له بالامر على ما هو عليه ولا بحقيقة النىء اذا اختلفت عليه الصور فى العين الواحدة وهو لا يعرف ان ذلك الاختلاف فى عين واحدة جعل الصورة مشاركة للآخرى فى ذلك المقام فجعل لكل صورة جزءاً من ذلك المقام ومعلوم فى الشريك ان الامر الذى يخصه) اى يخص الشريك (بما وقعت فيه المشاركة ليس) ذلك الامر (عين) الامر (الآخر الذى يشاركه اذ هو للآخر فاذا ماعه شريك على الحقيقة فان كل واحد منهما كان (على حظه) اى نصيبه (مما قيل فيه ان بينهما مشاركة) فيه (كالانسان والفرس فان الحيوان الذى يخص الانسان ليس عين الحيوان الذى يخص الفرس فاذن لاشركة على الحقيقة فى عين واحدة بل الشركة فيه وهم محض فان كل واحد منهما على حظه فاذا اخذ كل واحد منهما نصيبه من الطبيعة الحيوانية لا يبق لكل واحد منهما حق فيها حتى اشتركا فيها قوله (وسبب ذلك الشركة) مبتداً (المشاعة) خبره اى وسبب ذلك الشركة المذكورة الاشاعة فى عين واحدة ولا اشاعة فى الحقيقة فلا شركة اذ الشركة تبنى على الاشاعة (وان كانت) العين الواحدة (مشاعة) فلا بد أن يتصرف كل واحد منهما وذلك محال فان المتصرف فى الملك مطلقاً هو الله الواحد القهار فلا تصرف للآخر فزال الاشاعة (فان التصرف من احدهما يزيل الاشاعة) فما اثبتة الاشياء من الشريك بالله امر وهمى لا روح فيه واما ما اثبتة السوءاء من الاولياء المشتركين فانه حق فاقسم يحملون الاسماء الالهية مشتركة فى الدلالة على الذات الواحدة وهو الذات الواجب الوجود فان لكل واحد

من الاسماء الآلهية الحكم في الذات الواحدة على السواء وهو الدلالة وذلك
الشركة امر حقيقى لذلك قال (قل ادعوا الله وادعوا الرحمن) فان كل واحد
من الاسم الله والاسم الرحمن مشترك في الدلالة على الذات الواجب الوجود
قوله الحاجات فبابهما دعوتهم يقضى الله حاجتكم وكذا كل الاسماء الآلهية
قال عليه السلام (اسمى كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم) فان النجوم مشتركة
في الدلالة على الطريق الموصل الى المطلوب وكذا الاسماء مشتركة على
الحقيقة في الدلالة على الصراط المستقيم الموصل الى الحق (هذا) اى الاشتراك
بين الاسماء في الدلالة على الذات الواحدة (روح المسئلة) اى روح مسئلة
الشركة لوجود معنى الشركة فيها على الحقيقة واما مقاله انطقيون من
ان الجزئيات مشتركة في الامر الكلى الشامل لها فمجرد اصطلاح منهم
لا شركة فيه في الحقيقة بل هو امر وهمى فما وقع اصطلاحهم الاعلى ما فى
وهمهم من الشركة فلا روح لمسئلة الشركة فيه واما الشركة في دلالة القاب
الجزئيات على ذلك الكلى فاعلم ذلك فدعوى الشركة من الكفار كاذبة
لأبائهم الشركة فيما لا شركة فيه ولا قابلية لها اصلاً ودعوى الموحد
صادقة لأبائهم الشركة في محلها والله الهادى الى صراط المستقيم

﴿ فص حكمة امامية في كلمة هارونية ﴾

ونا كان هارون نبياً وخليفة من الله وخليفة من موسى عليهما السلام اورد
الحكمة الامامية في كفته (اعلم ان وجودهاون كان من حضرة الرحوت)
مبالغة من الرحمة (بقوله ووهبنا له من رحمتنا بنى موسى اخاه هارون نبياً
فكانت نبوته من حضرة الرحوت) بالنص الآلهى (فانه) اى هارون
عليه السلام (اكبر من موسى سناً) والكبير لشقيقته ورحمته للصغير تحت
تخفيفه (وكان موسى اكبر منه نبوةً ولما كانت نبوة هارون من حضرة الرحمة
لذلك) اى لاجل كون نبوته من الرحمة (قال لاخته موسى) في وقت اخذه

بطيته (يا ابن ام قناداميه لا يايه) اى لم يقل لموسى يا ابن ابي (اذ كانت الرحمة
للأم دون الاب اوفر) اى اغلب (فى الحكم) اى فى الشفقة والرحمة للولد
(ولولا تلك الرحمة) للام (ما صبرت على مباشرة التربية) لولده وجواب
لما قال فى قوله لذلك قال فان العامل مقدم على معموله فى الاصل فكان اصل
الكلام قال لذلك (ثم قال) هارون لآخه موسى (لا تأخذ بطيتى ولا برأسى
ولا تحتى الاعداء فهذا كله نفس من انفس الرحمة وسبب ذلك) الاخذ
من موسى عايه السلام (عدم التثبت فى النظر فجاكر فى يديه من الاواح التى القاها
من يده فلو نظر فيها نظر تفتت لوحد فيها الهدى والرحمة فالهدى) التى
وجدت فى الاواح (بيان ما وقع من الامر الذى اغضه) اى الامر الذى اغضب
موسى عليه السلام هو عبادة قومه الجبل (بما هو هارون رضى عنه) اى وجد موسى
عليه السلام فى الاواح ما اضل قومه الا السامرى وهرون رضى عنه (والرحمة)
هى الرحمة (باخيه) فالرحمة مبتدأ وخبره محذوف اى الرحمة التى وجد موسى
عاه السلام فيها هى رحمة هرون على موسى عليهما السلام (فكان) موسى
(لا تأخذ بطيته ولا رأسه بمرأى) اى بمنظر (من قومه مع كره وانه) اى هرون
(اسن منه فكان ذلك الكلام كله من هرون) الى موسى عايه السلام (سفقة على موسى
عايه السلام لان نبوة هرون من رحمة الله فلا يصدر منه الا مثل هذا سم قال
هرون لموسى عليهما السلام اتى خنيت ان نقول فرقت) من التفريق (بن
بى اسرائيل ففجئنى يا موسى سباً فى قريتهم) وما كنت سباً فى قريتهم واما
قال هرون فى قريتهم (فان عبادة الجبل فرقت بينهم فكان منهم من
عده اتباعاً للسامرى وتقليداً له ومنهم من توقف عن عبادته حتى يرجع
موسى اليهم فيسألونه فى ذلك) اى فى عبادة الجبل (فحنى هرون ان ينسب
موسى ذلك الفرقان بينهم اليه) اى الى هرون فخاطبه بهذا الكلام ثلاثين
هذا الفرقان اليه (وكان موسى عليه السلام اعلم بالامر من هرون لانه علم)
موسى عليه السلام (ما) اى الذى (عنده اصحاب الجبل) فكانت العبادة فى علم

موسى عليه السلام للحق الظاهر في صورة الجبل لا للجبل (لعل بان الله قد قضى)
 اى حكم (ان لا يبدل) على صيغة الفاعل المبني للمفعول (الاياه وما حكم الله
 بتى الا وقع) فقد حكم الله في الازل ان يبدله فصوره الجبل لذلك وقع وهو من
 لم يعلم بذلك فانكر عبادة الحق في صورة الجبل (فكان عتب موسى اخاه هرون
 لما وقع الامر في انكاره) لعدم علمه بما علم موسى (وعدم اتساءه فان العارف من يرى
 الحق في كل شئ بل يراه عين كل شئ) وقدم مراراً تحقيق كون الحق عين
 كل شئ (فكان موسى يرى هرون تربية علم وان كان اصغر منه في السن)
 فالانبياء والاولياء العارفون وان كانوا ينكرون العبادة الا رب الجبرية
 انك انكارهم ليس لاختجابهم عن الحق الظاهر في صورة الاشياء بل انكارهم
 بحسب اقتضاء نبوتهم وبحسب اقتضاء الظاهر فانهم يرون الحق بحسب اللاطن
 في كل شئ ونهى العبادة عن الامة بحسب النبوة في مظهر خاص والمحجوبون
 وان انكروا ايضاً لكن انكارهم لاختجابهم عن ظهور الحق في صور الاشياء
 (ولذلك) اى ولاجل كون موسى عليه السلام مريباً لهرون (لما قال له هرون
 ما قال رجع) موسى (الى السامري فقال له ما خطبك) اى ما مرادك (ياسامري
 يبنى فيما صنعت من عدوك الى صورة الجبل على الاختصاص وصنعك هذا الشئ
 من حلى القوم حتى اخذت انت بقلوبهم من اجل اموالهم) وانما اخذت القلوب
 من اجل الاموال (فان عيسى عليه السلام يقول لى اسرائيل يابني اسرائيل قلب كل
 انسان) اى المراد منه قلب كل انسان لا يختص لى اسرائيل (من حيث ماله فاجعلوا
 اموالكم في السماء تكن قلوبكم في السماء) فاشار عيسى عليه السلام الى ان القلوب
 حين كان المال (وماسى المال لا الا لكونه بالذات تميل القلوب اليه بالعبادة فهو) اى
 المال (المقصود الاعظم المعظم في القلوب لما فيها) اى في القلوب (من الاقتدار
 اليه) اى الى المال (وليس للصور بقاء فلا بد من ذهاب صورة الجبل لو لم يستجمل
 موسى عليه السلام بحرقه فغابت عليه النيرة فحرقه ثم نسف رماد تلك الصورة
 في اليم نسفاً وقال) موسى عليه السلام (له) للسامري (انظر الى اهلك فسماء

أَلَهَا بطريق التنبيه للتعليم) انه مظهر آلهى (لما علم) موسى عليه السلام (انه
 بعض المجالى الآلية) فلم هرون ما اشار اليه موسى عليه السلام من كلامه الى
 السامرى وعلم ان غضبه واخذته بطيته لالا جل عبادة قومه الجهل بل لاجل
 تعليمه بان الحق بعد في صورة الجهل فاقال للسامرى ما قال وما غضب على هرون
 الاترية لهرون بالعلم (لاحرقته) اى وقال له انظر الى آلهك لاحرقته
 ولنفسه وانما تصرف موسى في صورة الجهل بالحرق والتسف (فان حيوانية
 الانسان لها التصرف في حيوانية الحيوان لكون الله مخزها) اى الحيوان
 (للانسان ولا سيما واصله ليس من حيوان) بل هو معمول من الحلى (فمكان)
 الجهل المعمول (اعظم) اى اهون (فى التفسير لان غير الحيوان ما) اى ليس له
 ارادة (فلا يتمتع بما يريد الانسان) بل هو بحكم من يتصرف فيه من غير اياه
 اى امتساع (واما الحيوان فهو ذو ارادة وغرض فقد يقع منه الاباءة
 فى بعض التصرف فان كان فيه) اى فى الحيوان (قوة اظهار ذلك) (الاباءة) ظهر
 منه الجموح) يقال جمع الفرس جاحاً وجوحاً وبالفارسية سركنى كردن
 اى ظهر منه عمدة الاقتيادى و(لما يريد من الانسان وان لم يكن له هذه
 القوة او يصادف) اى يوافق (الانسان غرض الحيوان اقتاد) الحيوان (مذاللاً
 لما يريد منه) الانسان (كابتقاد) الانسان (مثله) من الانسان (الامر) اى
 اى لاجل امر (فيما رضى الله) اى فى الذى رفع الله ذلك المثل المتقاد اليه
 (به) عذالى ما قوله (من أجل المال الذى يربوه منه) يتعلق بالاقتياد
 (المعبر عنه فى بعض الاحوال بالاجرة فى قوله تعالى) اى كما جاء اقتياد الانسان
 مثله فى قوله تعالى (ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليخمد بعضكم بعضاً مخزياً
 فليخزله من هو مثله الا من) جهة (حيوانيته لا من) جهة (انسانيته) فالمخز
 اسم فاعل هو الانسانية والمخز اسم مفعول هو الحيوانية وانما لا يسخر من
 انسانية (لان المتلين ضدان) والضدان منساويان فى الدرجة لا يحتملان ليس
 بينهما جهة جامعة من هذا الوجه فلا يتقاد الانسان من هو مثله من جهة

الانسانية (فيسخره الارفع في المنزلة بالمال او بالجاه بانسانيته ويسخر له ذلك الآخر اما خوفا او طمعا) قوله (من حيوانيته لامن انسانيته) يتناق ويتسخر (فيسخره من هو مثله) في المنزلة (الا ترى ما بين البهائم من التحريش لانها امثال فالثلان ضدان فلذلك) اى فلاجل عدم تسخير الامثال بعضهم بعضا قال الله تعالى ورفع بعضكم فوق بعض درجات فما هو (اى قايس المسخر) معه (اى المسخر) (في درجته) اى في درجة المسخر (فوقع التسخير من اجل الدرجات والتسخير على قسمين تسخير مراد للمسخر اسم فاعل قاهر في تسخيره لهذا الشخص المسخر كتسخير السيد لعيده وان كان مثله في الانسانية وكتسخير السلطان لرعاياه وان كان امثاله في الانسانية فيسخرهم) اى فيسخر السلطان لرعاياه (بالدرجة والقسم الآخر تسخير بالحال كتسخير ارضاى الملك القاسم بامرهم في الذب عنهم وحمايتهم وقنال من طاردهم وحفظ اموالهم واضمهم عليهم وهذا) المذكور (كله تسخير بالحال من الرعايا يسخرون بذلك ملكهم ويسمى) هذا التسخير (على الحقيقة تسخير المرتبة) واما على الظاهر فتسخير بالحال (فالمرتبة حكمت عليه) اى مرتبة الرعية حكمت على الملك (بذلك فمن الملوك من سى نفسه) وما عرف ان مرتبة الرعية تسخره في ذلك الامر (ومنهم من صرف الامر فعلم انه بالمرتبة في تسخير رعاياه فعلم قدرهم وحقهم فاجبره الله) اى اعطى الله ذلك انك العاقل العامل (على ذلك) العلم والعمل (اجر العلماء بالامر على ما هو عليه واجر مثل هذا) العمل الذى (يكون على الله في كون الله في شؤون عباده) فبئل هذا السلطان خليفة الله وقائم مقامه في قضاء حوائجهم فاجر هذا العمل على الله (فالعالم كله مسخر بالحال) اسم التفاعل (من لا يمكن ان يطلق عليه انه مسخر) اسم مفعول فاستحال على الله اخلاق هذا الاسم عند اهل الشرع واما عند اهل الحقيقة فمجرد وجود انفى يجوز اخلاق اسم ذلك المعنى على الله (قال الله تعالى) في ثبوت هذا التسخير بينه وبين

عباده (كل يوم هو في شأن) من شؤون عباده ثم رجع الى اصل المسئلة فقال
 (فكان عدم قوة ارداد) اى عدم تأثير منع (هرون بالفصل ان يتفقد في
 اسباب الجهل بالتسليط على الجهل كما سلب موسى عليه السلام) اى الجهل
 بالحرق والنفس ولم يقدر هارون بالفعل كذلك (حكمة من الله) خبر كان
 (ظاهراً في الوجود ليعبد) الحق في كل صورة نوعية من الانواع وانما قيدنا
 بذلك القيد اذ لا يعبد الحق (في كل صورة) شخصية بل يعبد في صورة شخص
 من كل نوع (وان ذهبت تلك الصورة بعد ذلك) اى بعد عبادة الحق فيها
 (فاذهبت) الصورة (الا بعد ما تلبست عند عابرها بالالوهية ولهذا) اى
 ولاجل اقتضاء الحكمة ان يعبد الحق في كل صورة (مابقى نوع من الانواع
 الا وقد عبد الحق) في صورة فرد من افراد ذلك النوع (اما عبادة ناله) كافي
 الجهل والاصنام والنفس والقمر والنار (واما عبادة تسخير) كما مر في تحقيق
 التسخير (فلا بد من ذلك) المادة اما تألها واما تسخيراً (ان عقل) عن الله
 فانه يعلم ما قلناه ويميز المراتب فالامر في هذا المقام منقسم بين العابد والمعبود
 والمعبود لا يكون معوداً الا بعد الظهور بالرفعة عند عابده وهذا معنى قوله
 (وما عبد سئ من العالم الا بعد التلبس بالرفعة عند العابد) بعد (الظهور
 بالدرجة في قابه ولذلك) اى ولا حل عدم عبادة المعبود الا بعد ظهوره بالدرجة
 في قاب العابد (يسمى الحق لما برفع الدرجات ولم يقل رفع الدرجة فكبر)
 من التكثير (الدرجات في عين واحدة فانه قضى ان لا يعبد الا اياه في درجات
 كثيرة مختلفة اعطت كل درجة محلياً ايها عبد فيها واعظم محلي عبد فيه
 واعلاء الهوى كما قال اقرأيت من اتخذ آلهه هواه فهو اعظم معبود) وانما
 كان الهوى اعظم معبود (فانه لا يعبد سئ الا به) اى بالهوى حتى الحق
 لا يعبد الا به (ولا يعبد هو) اى ولا يعبد الهوى (الا بذاته وفيه) اى في حق
 الهوى (اقول شعره وحق الهوى) والمراد هو الحق (ان الهوى سب الهوى)

ولولا الهوى في القلب) وهو المعبود بذاته (معبود الهوى *) وهو المعبود
 بالهوى (الا ترى علم الله بالاشياء ما اكمله) اى علموا (كيف تم) علمه (في حق
 من عبده هوا واتخذها آلهاً) اى سماء آلهاً فقط دون من بحالى الحق لظهور
 الحق له فيمدون غيره (فقال) في حقه (وأضله الله على علمه والضلالة الحيرة
 وذلك) التكميل والتتيم (انه لما رأى) الحق (هذا العابد) وهو من عبده هوا
 واتخذها لها (ماعبد الا هواً باقيادته لطاعته) اى لطاعة هوا (فيما) اى
 في الذى (يأمره) الهوى (به) راجع الى العابد (من عبادة من عبده من
 الأشخاص) بيان لما (حتى ان عبادة) اى عبادة من عبده هوا (لله) كانت
 عن هوى ايضاً (كما ان عبادة لمن عبده من الأشخاص عن هوى وانما كانت
 عبادة هذا العبد لله عن هوى (لانه لو لم يقع له في ذلك الجنب المقدس هوى
 وهو الارادة) النفسانية من رجاء الجنة والنجاة عن النار (بمحبته) اى مع
 محبة الله (ماعبد الله ولا آثره على غيره) ولولا عظمة شان الهوى لما سيطر على
 هذا العابد (وكذلك كل من عبده صورة ما من صور العالم واتخذها آلهاً
 ما اتخذها آلهاً) الا بالهوى (فاذا كان كذلك) قال العابد لا يزال تحت سلطان
 هوا (فله حكم في كل عابد) (ثم رأى) اى علم الحق (المعبودات) الكونية
 والاعتقادية (متنوعة في العابدین فكل عابد امرأ ما يكرم من يعبد سواه) وهم
 المحجوبون (والذى عنده ادنى تبه) اى ادنى مرتبة من العلم وهو الذى عبده
 هوا واتخذها آلهاً (يحار) اى وقع في الحيرة فلا يكفر احداً من العابدین فيما
 عبده فقوله والذى مبتداً يحار خبره (لاتحاد الهوى) يتعلق بقوله ادنى
 تبه لا بقوله يحار اذ سبب الحيرة هو العلم باتحاد الهوى (لا اتخذ الهوى)
 ويجوز أن يتعاقب بقوله يحار (بل لاحدية الهوى فانه) اى الهوى (عين
 واحدة في كل عابد فأضله الله اى حيره على علم بان كل عابد ماعبد الا هواً
 ولا يستعبده الا هواً سواء صادف) هواً (الامر المشروع او لم يصادفه) فاذا علم

هذا العابد هذا المضي اكله الله علمه في حقه بقوله فأضله الله على علم ولم يقل
 فأضله الله على جهل وهو حيرة الجهل فهو علم تام عند الله فهذا العابد يعلم
 هذا المقام كما علم الله والمقصود أن الهوى اعظم محلى عبده فيه الحق لذلك
 اكل الحق علمه في حق من عبد الهوى واتخذة آلهما بقوله وأضله الله على علم
 فدل هذا الكلام ان الهوى اعظم محلى آلهي عبده فيه الحق فكانت عبادته
 للهوى واتخاذة آلهما عن علم تجلى وجواب لما قوله فأضله الله ادخله النساء
 لطول الكلام او مخدوف لقريئة دالة عليه تقدره لما رأى الحق كذا وكذا اكل
 عذاه في حق من عبد الهوى واتخذة آلهما او تم علمه وأضله الله كعب شئت
 قات ويظهر من هذا المقام ان العابد ثلثة أقسام عابد جاهل غير منقاد للسرعة
 كعابد الاصنام وعابد محبوب منقاد للسرعة ولا يعلم هذا العابد بان كل عابد
 ماعبد الا هواء بل هو صاحب اعتقاد يستند أمراً ما في حق الحق وعابد يعلم
 بان كل عابد ماعبد الا هواء وهو الذي قال في حقه وأضله الله على علم وهو الذي
 اعلى العالدين وادنى العارفين وائس هو عارفاً مكمل (والعارف المكمل من
 رأى كل معبود محلى للحق بعبده) اى يعبد الحق في ذلك المحلى ولا كذلك
 ذلك العابد فانه رأى الهوى محلى للحق بعبده فيه وه يلحق بالعارفين ولا يرى
 غير الهوى محلى آلهياً يعبد فيه الحق وائس كذلك بل الحق هو المعبود
 سواء كان في الصور الهوائية او غيرها من الصور الامكانية وبعد عليه بهذا
 افضل عنهم (ولذلك) اى ولاجل ان العارف المكمل رأى كل معبود محلى بعبده
 فيه الحق (سواء كانهم) اى سمو المعبود كما هم (آلهما) مجازاً نسبة المظهر باسم
 المظهر واما اصطلاحوا هذا الاسم لتوقف افادة بعض المعاني واستفادتها عايه
 وهذا الاسم ايس من حيث شخصيته بل من حيث انه مظهر آلهي من المظاهر
 الالهية (مع اسمه الخاص بحجر او نجر او حيوان او انسان او كوكب او ملك هذا اسم
 الشخصية فيه) اى في كل معبود (والالوهية) فيه (مرتبة آلهية تخيل العادل له) اى
 تخيل عابد هذا المعبود (انها) اى الالوهية (مرتبة معبوده) وائس الامر كما

تجنيه بل الامر فيه على الحقيقة ما بينه بقوله (وهي) اى تلك المرتبة (على الحقيقة
 محلى للحق بصير هذا العابد الخاس المعتكف على هذا انبؤد فى هذا المجلى المختص
 ولهذا) اى ولاجل كون تلك المرتبة محلى للحق بصير هذا العابد (قال بعض
 من عرف) هذا المعنى من عبدة الاصنام (مقالة جهل) مصدر قال (ما تعبدتم
 الا ليقربونا الى الله زلفى مع تسميتهم اياهم آلهة) فلو لم يعرفوا وحدة الحق ما
 اجابوا بهذا القول فان قولهم ليقربونا الى الله يدل على ما فى علمهم من وحدة الحق
 وتسميتهم آلهة تدل على انها محالى الحق لكنهم عبدوا الخالى من حيث هي محلى
 للحق لام حيث شئتها ولا يبدون الحق الظاهر فيها وانما كان هذا القول مقالة
 جهل جهالة لان عبادة الاصنام لا يقرب فيها الى الله فصدر هذا الكلام منهم
 عن جهل (حتى قالوا اجل الالهة ائها واحد ان هذا) اى جعل الالهة آله
 واحداً (لسى عجاب فما انكروه) اى ما انكروا كون الاله واحداً (بل تعجبوا
 من ذلك) اى من كون الاله واحداً وانما تعجبوا من ذلك (فانهم وقفوا) اى
 تشاوروا وقنعوا (مع كبرية الصور وسعة اللوذية لها) اى الى الصور الكثيرة (فجاء
 الرسول ودعاهم الى آله واحد يعرف) اى معروف عندهم (ولا يشهد) اى
 ولا مشهود وان آلهتهم اسهودة لهم صنمهم (بشهادتهم ايهما ابتوه) اى الاله
 الواحد (عندهم واعتقدوه فى قولهم ما تعبدتم الا ليقربونا الى الله زلفى) وانما
 قالوا ما سجدتم الا ليقربونا الى الله ونم بقولوا لكونهم آلهة (لعلمهم بان تلك
 الصورة حجارة) لا تستحق العبادة لذاتها بل انما تستحق عبادة لكونها
 مقربة الى الله (ولذلك) اى ولاجل علمهم بان تلك الصورة حجارة
 لا تستحق المسادة والا لوهية (قامت الحجية عليهم بقوله قل سئوهم فما
 يسموهم الا بما يعلمون ان تلك الاسماء لهم) من الحجر والسجر وانكوب (حقيقة)
 فظهر ان تسميتهم آلهة لهم مجز عندهم وانقصود ان ارسون مادعهم الى المجنون
 المطلق عندهم بل دعاهم الى عبادة ما علموا من الحق فاتهم عموا ان الله واحد
 حقيق واعتقدوه لكنه لما غاب وبعد عن مشاهدتهم لا يبدون ولا يتقادون اليه

لاستحالتهم عبادة الغائب عن المشاهدة ولو قرب مع مشاهدتهم لعبودهم لذلك
قالوا ليقربونا فلما يمكن العبادة بدون القرب والمشاهدة عندهم فكأنهم قالوا
في التحقيق ما نعبد آلهما لم نره ولم يتكروا بأن الله واحد وإنما انكارهم في عبادة
الآله الواحد المعروف الغير المشهود لهم فجاء الرسول بما يزيل به انكارهم من
أن الآله المعروف الغير المشهود بحجب له العادة وقرّر ما في علمهم واعتقادهم من أن
الآله واحد (وأما العارفون بالأمر على ما هو عليه) وهم الذين علموا أن الحق
واحد ظاهر في مجال متعددة (فيظنون بصورة الانكار لما عبد من الصور)
مع علمهم بأن الصور كلها محال أي عبد فيها الحق (لأن مرتبتهم في العلم تعطيم أن
يكونوا بحكم الوقت لحكم الرسول الذي آمنوا به عليهم الذي به) أي الإيمان الذي
بسببه (سموا مؤمنين فهم عباد الوقت) أي يعبدون الله بمقتضى الوقت فالوقت يحكم
على ظهورهم بصورة الانكار لما عبد من الصور قوله (مع علمهم) يتصل إلى قوله
فيظنون العارفون بصورة الانكار مع علمهم (بأنهم) أي بأن عبدة الاصنام (ما عبدوا
من تلك الصورة اعيانها) المسماة بأسماء المحدثات (وأما عبدوا الله فيها) أي
في اعيان الاصنام (بحكم سلطان التجلي الذي عرفوه منهم) أي من صور اصنامهم
فبادبهم للاصنام ليست الا ما كان عليه الامر فانكار العارفين ليس عن جهل
بحقيقة الامر بل مرتبتهم في العلم تعطيم ذلك وقوله بحكم يتعلق بقوله
عبدوا الله (وجعله) أي جهل بما علم العارفون من أن عبدة الاصنام ما عبدوا
اعيانها (المتكر الذي لا علم له بما تجلي) الله لعباده في صور الاكوان (وستره)
أي ستر تجلي الحق في الصور الكونية والعبادة فيها (العارف المكمل من نبي
ورسول ووارث عنهم) فانكارهم ستر الانكار على الحقيقة (فامرهم) أي امر
العارف عبدة الاصنام (بالانزعاج) أي بالاجتناب (عن) عبادة (تلك الصور لما
اتّزع عنهارسول الوقت أتباع للرسول طمعا في محبة الله إياهم الثابتة بقوله قل ان كنتم
تحبون الله فاتبعوني يحكم الله فدا) الرسول عابد الاصنام (إلى) عبادة (آله يصمد)
على صيغة المجهول أي يحاج (إليه) كل شيء في وجوده وجميع احواله ولا يحتاج

هو الى غيره (ويعلم) مبنى للمفعول (من حيث الجملة) اى من حيث الاحمال
 اى يعلم كل شئ اجالا ان لهم آلهاً وهذا العلم بديهي فلذلك لا ينكر أحد
 وجود الحق وانما الاختلاف في التمين فبعضهم عين الاصنام وبعضهم
 الكوكب وبعضهم النار وغير ذلك (ولا يشهد ذاته كما قال تعالى لا تدركه الابصار
 وهو يدرك الابصار) قوله (للطفه وسريانه في اعيان الاشياء) تحليل لقوله
 لا تدركه ولقوله وهو يدرك (فلا تدركه الابصار كما انها) اى كما ان الابصار
 (لا تدرك) قوله (ارواحها) مفعول لا تدرك الضمير راجع الى الابصار (المدبرة)
 منصوب صفة ارواحها (اشباحها) منصوب بالمدبرة (وصورها) عطوف على اشباحها
 (الطاهرة) صفة لصورها فاذا كان كذلك (فهو) اى الحق (اللطيف الخبير والخبرة
 ذوق) كذا ذكر (والذوق نجلى والنجلي) لا يكون الا (في الصور فلا بد) لظهور
 التجلى (منها) اى من الصور (ولا بد) لظهور الصور (منه) اى من التجلى اذ لا يكون
 الصور ايضاً بدون التجلى (فلا بد أن يعبده من رآه) قوله (بهواه) متعلق
 بقوله ان يعبده (ان فهمت) ما ذكرناه لك (وعلى الله قصد السبيل) اى بيان
 الطريق الموصلة اليه

﴿ فص حكمة علوية في كلمة موسوية ﴾

اورد الحكمة العلوية في كلمة موسى عليه السلام فان علو موسى عليه السلام
 يقتضى من هو علا عليه باعتبار ابطال دعوى علوية من هو علا عليه وانه قال
 تعالى في حقه (لا تخف أنك انت الاعلى) فكان موسى عليه السلام علا على
 من ادعى العلوية الروية بقوله انا ربكم الاعلى فابطل دعويه الكاذبة وسحره
 (حكمة قتل الانباء من اجل موسى) عليه السلام (ليعود اليه) اى الى موسى
 عليه السلام (بالامداد حياة كل من قتل من اجله) اى يمدد موسى عليه السلام
 في هلاك فرعون ويمنونه فيه فكان موسى اعلى على فرعون بالامداد
 من ارواحهم وانما يعود اليه بالامداد (لانه قتل على انه موسى وماثمه) اى
 وما في قتل الانباء من اجل موسى (جهل) لعله بان من الكائن قديداً فمباشرة

الاسباب اذ ليس بلا حكمة يعنى ما قتل الابناء من اجل موسى عن جهل بل انما قتل من اجله عن علم وحكمة وهى المود اليه بالامداد ولو لم يقتل من اجل موسى لا يعود اليه بالامداد فقد كان فى علمه تعالى ان موسى لا يملو على فرعون الا بالامداد بمن قتل من اجله على يد فرعون وما فعل فرعون الا ما هو فى علم الله ويجوز أن يكون معناه وما ناله جهل اى وما فى قتل الابناء على انه موسى عليه السلام جهل بل علم قتل كل واحد منهم على انه موسى بالنسبة الى الله او معناه وما جهل فرعون ان قتل الابناء على انه موسى عليه السلام ليس بموسى فكان ذلك القتل عمداً وظلماً فوجب عليه التماس فعل كل حال (فلا بد ان تعود حياته على موسى اعنى حياة المقتول من اجله) وفيه معنى لطيف وهو انه لما قتل فرعون على انه موسى وجب عليه القصاص فوجب على موسى اداء من قتل من اجله فاجتمعوا مع موسى وطالبوا حقهم منه فكأنهم قالوا يا موسى ان اقد قتلنا من اجلك فكان لنا حقاً ثامناً عليك فادّ اليها حقنا فقتل موسى فرعون اداءً لما هو عليه من حقهم فساكن قتل فرعون على الحقيقة الاقتصاصاً (وهى) اى حياة المقتول (حياة طاهرة على الفطرة لم تدسها الاغراض النفسية بل هى على فطرة بلى) فهى ارواح لطيفة مجردة عن تعلق الصور المادية وابوار لطيفة وكذلك روح موسى نور لطيف فناسب كل منهم لاخر كذلك اتحد كلهم كاتحاد نور القمر والنس في النهار فقتل هذه الارواح لاطاقتها قد تنفذ بعضها مع بعض ويمتاز اخرى كما يمتاز نور القمر عن نور الشمس بعد اتحاده معها في النهار فاذا اقطع روح موسى عن تعلق الصورة الموسومة الضعيفة افترقوا عنه وامتاز كل واحد منهم على الآخر كما يمتاز قبل الاتحاد فانفرد كل واحد منهم كما انفرد قبل الاجتماع ورجع الى مقامهم الاصلى فانفرد روح موسى كما انفرد قبله فان لكل صورة روح خاص عند الله يمتاز عن روح الصورة الاخرى وبهذا المذكور قد اقطع وهم التباس من ظاهر كلامه (فكان موسى) اى فاذا اجتمع هذه الارواح

الطبية اللطيفة في حياة موسى وكان موسى (مجموع) بالنصب خبر كان (حياة من قتل على انه هو وكل ما كان مهيباً لملك المقتول) قوله (عما) بيان لما كان استعداد روحه) الضمير يرجع الى المقتول (له) راجع الى ما في قوله عما (كان في موسى) اى ظهرت تلك الكمالات المهيأت للمقتول في استعداد روحه في صورة موسوية (وهذا) الامداد (اختصاص) اللى لموسى لم يكن لاحد قبله (من الانبياء ولا يكون ايضا بعده فلا يجب اختصاص هذا الحكم بموسى دون غيره من الانبياء (فان حكم موسى) اى فان الاحكام الالهية المختصة لموسى (كثيرة) فان شأن موسى في اختصاص الاحكام الالهية لا كشأن سائر الانبياء قبله (وانا ان شاء الله اسرد منها في هذا الباب على قدر ما بلغ به الامر) الا لى في خاطري (وكان هذا) الاختصاص المذكور (اول ما شوفت) اى خوطبت (به) مشافهة (من هذا الباب) اى من الفصل الموسوى فاذا كان الامر في حق موسى على ما ذكرناه (فما ولد موسى الا وهو مجموع ارواح كثيرة) موجودة بوجود واحد بحيث لا امتياز بينها (جمع قوى فعالة) على صيغة المفعول بدل من قوله مجموع ارواح اى فما ولد موسى الا وهو جمع قوى فعالة ويجوز أن يكون مصدراً بمعنى المجموع وهو ما يدل من مجموع على ما ذكر اوصفة له او خبر مبتدأ محذوف اى هو جمع قوى فعالة او منصوب بترج الحافض اى بجمع قوى فعالة وانما قلنا جمع قوى فعالة (لان الصغير يفعل في الكبير) لذلك يفعل موسى في صغيره لفرعون وغيره لانه مجموع ارواح الاطفال وهى قوى فعالة (الارى الطفل يفعل في الكبير بالخاصية فينزل) من التنزيل (الكبير من رايسته اليه فيلاعبه الكبير) ولهذا صح هذه الملاعبة في السرعة مع انه قال الشارع كل لعب حرام لان هذه الملاعبة ليست من فعل الكبير بل فعل الصغير في الكبير يظهر من صورة الكبير يصدر منه بلا اختيار وشعور ولا يؤخذ الفاعل بمثل هذا الفعل (ويزقزق) اى يتكلم الكبير بلسان الصغير (له) اى للصغير (ويظهر له بمقله) اى وينزل الكبير للصغير في مرتبة عقل الصغير (فهو) اى الكبير (تحت

تسخيره (وهو) اى الكبير (لا يشع) انه تحت تسخير الصغير (ثم يشغله) اى يجعل
 الطفل الكبير مشغولاً (بتريته وحمايته وتقدير مصالحه وتأنيسه حتى لا يضيق
 صدره هذا كله من فعل الصغير بالكبير وذلك) اى فعل الصغير بالكبير (لقوة
 المقام فان الصغير حديث عهد بربه لانه حديث التكوين والكبير ابعد فن كان من
 الله اقرب مخير من كان من الله ابعد كخواص الملك للقرب منه) اى لكونهم قريباً
 من الملك (يسخرون الا بعدين كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يبرز) اى يظهر
 (بنفسه للمطر اذا نزل ويكشف رأسه حتى يصيب منه ويقول انه حديث عهد
 بربه) وبرزه عم اليه تلقيه الى ما ينزل عليه من ربه من العلوم والمعارف الالهية
 وكشف رأسه رفع التحيات المأمنة لوصول الفيض الالهي (فالنظر الى هذه
 المعرفة والله من هذا النبي ما اجالها وما اعلاها وما وضحاها فقد سخر المطر افضل
 البشر لقربه من ربه فكان) المطر (مثل الرسول) اى الملك وهو جبرئيل
 (الذى ينزل اليه) اى الى الرسول (الوحي فدهاء الحال بذاته) اى دها المطر الرسول
 بذاته لسان الحال كما دها الملك باسان الوحي (فبرز اليه) الى المطر النازل (ليصيبه
 ما اتاه من ربه) من المعارف وحقائق العلوم الالهية كما رر الملك السارل
 ليصيب من الملك ما اتاه به من ربه من الوحي (فلولا ما حصل له) اى للرسول
 (منه) اى من المطر (العائدة الالهية بما اصاب) الى الرسول (منه) اى من المطر
 (ما برز بنفسه اليه) فقوله بما اصاب يتعلق بقوله حصلت وقاعل اصاب
 يرجع الى ما وما في قوله فلولا ما حصلت زائدة زيدت لتأكيد العائدة الحاصلة
 من المطر (فهذه) اى ما ذكر من احوال النبي مع المطر (رسالة ماء جعل الله
 منه كل شئ حي فافهم واما حكمة القائه في التابوت ورميه في اليم) وهو المسمى
 بالنيل (فالتابوت) اشارة الى (ناسوته) وهو الجسم العنصري الموسوى
 (واليم) اشارة الى (ما حصل له) اى لموسى (من العلم بوساطة هذا الجسم)
 قوله (بما) بيان للعلم (اعطته) اى اعطت ذلك العلم لموسى (القوة النظرية

الفكرية والقوى الحسية والخيالية) قوله (التي) صفة لقوى المذكورة كلها
 (لا يكون نبي منها) أي من تلك القوى (ولا) يكون أيضا (من أمثالها لهذه
 النفس الانسانية الوجود هذا الجسم العنصري) فالجسم العنصري الانساني
 اجل مخلوق الله تعالى. خلقه الله للانسان ليحصل كالاته المودعة في نشأته
 وبه عظم الله آدم قاصر الملائكة بالسجود (فلما حصلت النفس في هذا الجسم
 وامرت بالتصرف فيه وتديره جعل الله لها) أي للنفس الانسانية (هذه
 القوى آلات يتوصل بها الى ما اراده الله منها) أي من النفس (في تدير هذا
 التابوت الذي فيه سكنة الرب) اذ ربوبيته تعالى لا تزال تحرك الى ان تصل
 الى هذا المربوب التام فيسكن فيه الرب لحصول ماهو المقصود من الربوبية بهذا
 التابوت دون غيره (فرمى به) على صيغة المجهول أي رمى موسى بالتابوت
 او المعلوم أي رمى الحق موسى بالتابوت على يدايمه (في اليم ليحصل) أي ليكون
 موسى مستعليا (بهذه القوى) وهي القوى المذكورة للنفس بواسطة الجسم
 العنصري (على فنون العلم) يسي ان هذا الرمي اشارة الى النفس الانسانية
 التي في تابوت البدن ورميت به فيم العلم لتكون بهذه القوى الحاصلة لها
 في التابوت مستعالية على فنون العلم (فاعلمه) أي الحق موسى (بذلك) الرمي (انه)
 أي الشأن (وان كان الروح المدرله) أي للتابوت هو الجسم العنصري (هو الملك)
 بفتح الميم وكسر اللام اذ الروح مالك التابوت وجاز بكسر الميم وسكون اللام
 فان الروح ملك الحق (فانه) أي فان الشأن (لا يدبره) أي لا يدبر هذا التابوت
 (الابه) أي بسبب هذا التابوت (فاحبه) أي فاحبب الله الروح (هذه القوى
 الكائنة في هذا الناسوت الذي عبر) على البناء للمفعول من التمييز (عنه بالتابوت
 في باب الاشارات) قوله (والحكم) على صيغة الجمع أي يقال في اصطلاح اهل
 الاشارة للناسوت تابوتا فدبر الروح ملكه الذي هو الجسم العنصري بملكه التي
 هي القوى الكائنة في هذا الناسوت فدبر ماكنه ملكه (كذلك تدير الحق العالم
 فانه مادبره الاله) أي الحق مادبر العالم الابالعلم (او بصورته) وتفسير الصورة

سيأتي من بعد قايما كان (قادره الآبه) اى قادر الحق العالم الابا العالم اذ صورة العالم من العالم لكنه ليس من طلم الناسوت فجعل مقابلاً تارة بقوله اوبصورة ومعتدا بقوله قادره الآبه (كتوقف الولد على ايجاد الوالد والمسببات على اسبابها والمنسروطات على شروطها والمعلولات على عللها والمطلولات على ادلتها والمحققات) بفتح الفاقين (على حقائقها وكل ذلك من العالم وهو) اى توقف المذكور (تدبير الحق فيه) اى فى العالم (قادره الآبه واما قولنا اوبصورة اعنى صورة العالم فاعنى به) اى بقوله صورة العالم (الاسماء الحسنى والصفات العاليا) قوله (التي) صفة للاسماء والصفات (تسمى الحق بها) اى بالاسماء الحسنى (واتصف) الحق (بها) اى بالصفات العاليا وانما فسر الصورة ههنا بالاسماء الحسنى والصفات العاليا مع ان صورة العالم هى الاعيان الثابتة فى العلم وهى مظاهر الاسماء الحسنى والصفات العاليا نظر الى اتحادها بالذات فاذا دبر الحق العالم بالاسماء والصفات (فواصل الينا من اسم تسمى به) الحق (الاوجدنا معنى ذلك الاسم وروحه فى العالم قادر العالم ايضا) كتدبيره بالعالم (الاصورة العالم) فاحتمع فى كل فرد فرد من العالم الناسوت تدبيران من وجهين تدبير بصورته وهى الاسماء الحسنى وحيثئذ ليست الاسماء الحسنى والصفات العاليا والاعيان الثابتة فى العلم من العالم بل هى صورة العالم فصورة العالم ليست من العالم بالنسبة الى ذى الصورة واما بالنسبة الى ذات الحق المدبرة لها فهى من العالم فذات الحق مدبرة لها فالمراد ههنا بالعالم ماعدا الاسماء الحسنى اذ الكلام فى عالم الناسوت وهو التايوت والعالم الجسماني وعالم الملك لافى عالم اللاهوت وهو عالم الاسماء والارواح فتدبير الحق فى مثل هذا العالم عالم الاسماء لا يكون الا بذاته لا بواسطة امر آخر بخلاف عالم الناسوت فلا بد من تدبير الحق فيها من واسطة وتدبير العالم بالعالم مثله فالخرف الفاصلة بمعنى الواصلة (ولذلك) اى ولاجل ان الحق مادبر العالم الابصورة العالم (قال فى خلق آدم الذى هو البر ناسج) اى الانموزج (الجامع لبعوت الحضرة الالهية التى هى الذات والصفات

والافعال قوله ان الله خلق آدم على صورة (مقول قال (وليست صورة)
 اى صورة الحق (سوى) تلك (الحضرة الالهية فلو وجد فى هذا المختصر
 الشريف الذى هو الانسان الكامل جميع الاسماء الالهية (وجميع) حقائق ما خرج
 هو (عنه) اى عن هذا المختصر (فى العالم الكبير المنفصل) وانما قال حقائق ما خرج
 عنه اذ ما يوجد فى المختصر جميع ما فى العالم الكبير بصورها وتخصاتها وتميناتها
 بل ما يوجد ما فى العالم الكبير الابحاثها وهى الامور الكلية التى تحتها افراد
 شخصية فلا يوجد فى الانسان الكامل الاشخاص الجزئية الموجودة فى العالم الكبير
 بل توجد حقائق تلك الاشخاص فيه (وجعله روحا للعالم) الكبير المنفصل
 (فسخره الملو والسفل لكمال الصورة) التى خلق الله الانسان الكامل
 عايشا فالمراد بآدم فى قوله خلق الله آدم على صورة هو آدم الحقيقى
 الذى يسمى الانسان الكامل والروح المحمدى وهو قوله اول ما خلق الله
 روحى وهو عالم اللاهوت لآدم الصورى الضرى وهو جزء من عالم
 الكبير عالم الملك مسخر لهذا الروح الكلى وهو صورة العالم الكبير وروحه
 فدير الحق الانسان الكامل بذاته ودير العالم بالانسان الكامل (فكما انه
 ليس شئ من العالم الا وهو يسبح الله بحمده كذلك ليس شئ فى العالم الا وهو
 مسخر لهذا الانسان لما تعطيه حقيقة صورته) اى تقتضى حقيقة الانسان
 الكامل وهو صورة العالم ان يكون العالم كله مسخرا له (فقال وسخر لكم
 ما فى السموات وما فى الارض جميعا منه وكل ما فى العالم تحت تخير الانسان علم
 ذلك) اى علم كون كل ما فى العالم تحت تخير الانسان (من علمه) اى من
 علم الانسان (وهو) اى العالم بذلك (الانسان الكامل) اذ علمه عن كشف
 الهى ونجلي جميع (وجهل ذلك) التخيير (من جهله) اى من جهل
 الانسان (وهو) اى الجاهل بذلك (الانسان الحيوان فكانت صورة القاء
 موسى فى التابوت والقاء التابوت فى اليم صورة هلاك فى الظاهر وفى الباطن
 كانت نجاة له من القتل) فدير الحق حياة موسى فى صورة الهلاك (فحقى) موسى

بالعلم من موت القتل (كما تحبى النفوس بالعلم عن موت الجهل كما قال أومن
 كان ميتاً بُنى بالجهل فاحيناه بالعلم وجعلناه نوراً يمشى به فى الناس
 وهو) أى الثور (الهدى كمن مثله فى الظلمات وهى) أى الظلمات (الظلال
 ليس بخارج منها أى لا يهتدى أبداً فإن الأمر فى نفسه لا غاية له يوقف عندها
 قال الهدى هو أن يهتدى الإنسان الى الحيرة فيعلم (الإنسان) (أن الأمر حيرة)
 فالظلال ههنا ما يقابل الحيرة الحاصلة من العلم اذ هو تفسير للظلمات وهو
 الجهل وهو لا يهتدى الإنسان به الى الحيرة فلا يعلم أن الأمر حيرة (والحيرة
 قلق) نأت قهجات (وحركة) عطف تفسير للقلق (والحركة حياة فلا سكون
 فلا موت) ابدأ لمن كان حياً بحياة العلم (ووجود) عطف على حياة أى
 الحركة ووجود (فلا عدم) فظهر بذلك أن العلم حياة ووجود والجهل موت
 وعدم (وكذلك فى الماء الذى به حياة الأرض) أى كما أن حياة الإنسان
 بالعلم كذلك حياة الأرض بالماء (وحركتها) أى حركة الأرض (قوله فاهتزت)
 وهو قوله وتزى الأرض هامة أى مئة ساكنة فاذا انزلنا عليها الماء
 اهتزت أى تحركت والحركة حياة فكانت الأرض الميتة حياً بالماء كما أن النفوس
 الميتة حياً بالعلم وربت أى ازدادت (وحلها قوله وربت وولادتها قوله
 وانبت من كل زوج بهيج أى انها) أى الأرض (ماولدت الأمن شبهها
 أى طيعياً . لها) كما أن أرض بدن الإنسان ماولدت الأمثلة (فكانت الزوجة
 التى هى الشمية لها) أى للأرض (بما تولد منها وظهر عنها كذلك وجود
 الحق كانت الكثرة له وتعماد الاسماء انه كذا وكذا بما) أى بسبب ما (ظهر
 عنه) أى عن الحق (من العالم الذى يطلب بنشأته حقائق الاسماء الالهية)
 ليظهر عن الحق سبب اتصافه بها (فثبت به) على صيغة المجهول من باب التفعيل
 أى شفعت سبب العالم (وبخالفه) بالقاء أى وبسبب خالق العالم اذ الحق
 لا يوجد العالم الا من حيث اتصافه بحقائق الاسماء الالهية وهى الحياة والعلم
 والقدرة فثبت بهذا المجموع أى العالم وحقائق الاسماء وبالفاء أى ثبت بالعالم

وبالاسماء اذ الاسماء والعالم حضرتان متقابلتان بالربوبية والمربوبية فالله واحد بل الفاء اقرب الى الفهم وانسب للمقام لان الاسماء الحسنى ما ذكرت في هذا المقام الامقابلا ومخالفا للعالم فهى خلاف العالم وصورة وروحه المدبرة له قال الشارح القيصرى وصحف بعض الشارحين قوله بخالفه وقرأ بخالفه من الخلاف وهو خطا ثم كلامه فانظر بنظر الانصاف هل هو محل تحطة ام لا (احدية الكثرة) مفعول قام مقام فاعل ثبت (وقد كان) والحال ان الحق (احدى العين من حيث ذاته) غنى عن العالمين واحدية الكثرة نشأ بما ظهر عنه من العالم (كالجوهر الهولانى احدى العين من حيث ذاته كثير من حيث الصور الظاهرة فيه) اى فى الجوهر (الذى هو) 'ى الجوهر (حامل لها بذاته) بين او لان الحق احدى العين من حيث ذاته وكثير بالاسماء والعالم وشبهه بالجوهر الهولانى ثم عكس التشبه اهتماما فى بيان هذه المسئلة التى هى اصل المسائل الالهية فقال (كذلك) اى كالجوهر الهولانى (الحق) احدى العين من حيث ذاته كثير (بما ظهر منه من صور التبلى وكان) الحق (محلى صورة العالم مع احديته المنقولة) كالمرآة الواحدة التى كانت محلى للصور الكثيرة مع احديتها (فانظر ما احسن هذا التعليم الالهى الذى خص الله بالاطلاع عايه من شاء من عباده) وانما كان هذا التعليم الالهى اذ كل ما ذكر من التعليم هو التحقيق الذى علمه الله فى كلامه المجيد (ولما وجده آل فرعون فى اليم عند الشجرة سماء فرعون موسى و* المو* هو الماء بالقبطية و* سى* هو الشجر فسماه بما وجده عنده فان التابوت وقف عند الشجرة فى اليم فاراد قتله فقالت امراته آسية وكانت (منطقة بالنطق الالهى) اى هى التى انطقها الله من غير اختيار (فما قالت لفرعون) وانما قالت منطقة بالنطق الالهى (اذ كان الله خلقها للكمال كما قال عليه السلام عنها حيث شهد لها ولريم بنت عمران) قوله (بالكمال) يتعلق بقوله شهد اى شهد بالكمال (الذى هو للذكران) وهذا معنى حديث النبى عليه السلام كملت من النساء اربع مريم بنت عمران وآسية

امراً فرعون وخديجة وفاطمة فشهد رسول الله عليه السلام في حقهن
بالكمال الذي هو للرجال فجعل رسول الله عم آية من زمرة الرجال فكانت
منطقة بالطلق الآلهي اى تخبر عن الكمال الذى يحصل لها ولفرعون بموسى
فكلاهما صدق واقع (فيما قالت لفرعون في حق موسى انه قرّة عين لى
ولك) فلما قالت كذلك (فيه) اى فبموسى (قرّة عينها) اى عين آية (بالكمال
الذى حصل لها) اى اعطاها الله ذلك بسبب موسى (كما قلنا) من ان الرسول
عليه السلام شهد لها بالكمال الذى هو للذكرا فكان قرّة عين لها هذا الكمال
المشهود به (فكان) موسى (قرّة عين لفرعون بالإيمان الذى اعطاه الله
عند الفرق) والمراد بذلك الكلام اتيان الشاهدة للمادة لايمان فرعون
من النساء الصادقة المكرمة عند الله متزكياً بقول الرسول حيث قال عليه
السلام عنها حيث شهد لها (فقبضه الله) على تقدير ثبوت ما ذكر من الدليل
(طاهراً) اى حال كونه طاهراً (مطهراً) من حيث البدن والروح (ليس
فيه) اى بحيث لا يوجد فيه عند الانتقال (شئ من الخبث) وهو الشرك
وانما قلنا قبضه على الطهارة (لانه) اى لان الشان (قبضه الله عند ايمانه)
وهو قوله آمنت بلذى آمنت به بنوا اسرائيل فظهر جسده وروحه بالإيمان
ثم قبض فكان قبض الروح واقعا بعد الإيمان (وقبل ان يكتب شيئا من الآثام
والاسلام يجب) اى يسقط ويحوى (ما قبله) من حقوق الله ومقتضى مثل
هذا الإيمان ان يجعل صحيحاً معتدّ به اى لم يعارضه الدليل او لم يرد المنع على
دليله فنذكره ان شاء الله ما فيه من المنع والمعارضة فقوله وكانت منطقة
بالطلق الآلهي دليل وقوله لانه قبضه دليل وقوله (وجعله آية على عنايته
سبحانه عن شاء حتى لا يأس احد من رحمة الله) دليل وقوله (فانه لا يأس
من روح الله الا القوم الكافرون فلو كان فرعون عن يأس) من رحمة الله
(ما يبادر الى الإيمان) دليل وقوله من مد وقرينة الحال نعطي انه ما كان
على يقين بالانتقال دليل ونتيجة الدلائل المذكورة قوله (فكان موسى كما قالت

امراً فرعون قه) اى فى حق موسى (انه قره عين لى ولك عسى ان
 ينفعنا وكذلك وقع فان الله ففهمما به عليه السلام) اى بعسى (وان كانا ماشعرا بانه
 هو النبي الذي يكون على يديه هلاك ملك فرعون وهلاك آله) وليس كل
 واحد منها دليلاً قطعياً على مقبولة ايمان فرعون وحمته عند المص لورود
 المنع على كل منها لا مجموعها دليلاً عنده ايضا على صحة ايمانه لتعارض الاجماع
 * اما الاول فلان قوله وكانت منطقة بالنطق الالهى انه قره عين لى ولك عسى
 ان ينفعنا احتمل ان يكون من قيل قوله تعالى حكاية عن ابراهيم عليه السلام
 بل فعله كبيرهم فكان هذا القول من الكاملة نجاة لموسى عليه السلام عن القتل
 عن يد فرعون سواء كان موسى قره عين لفرعون بالايمان ام لا فكان سبباً
 لحياة موسى فلا يلزم الكذب على تقدير عدم صحة الايمان لصدور هذا الكلام
 عن حكمة وهي النجاة عن القتل فوق كقالت مع انها لا تقول هذا القول الاعلى
 مراد فرعون بما في قلبه من تشوق الولد فان الصبيان قره عين للابوين فكان
 موسى قره عين لفرعون في زمان صباوته فصدقت في قولها عسى ان ينفعنا
 من غير احتياج الى صحة الايمان * واما الثاني فلان قوله لانه قبضه عند ايمانه
 نص في وجود الايمان ولا يلزم منه الدلالة على صحة الايمان اى على منفعة
 لجواز بروت الايمان ولا منفعة لعدم وقوعه في وقت اذ الايمان هو التصديق
 بما جاء به من عند الله والمقبولة خارجة عن ماهية التصديق لازمة له بحسب
 الوقت كقوله يوم لا ينفخ نفساً ايمانها * واما الثالث فلان قوله وجعله آية
 على عنايته سبحانه وتعالى بمن شاء ممنوع لكثرة الدلالة على عنايته سبحانه في
 الاخبارات الالهية فلا احتياج الى الدليل على عنايته بمن شاء الى صحة ايمانه
 * واما الرابع فلان قوله فلو كان فرعون بمن يأس من رحمة الله مابادر الى
 الايمان يحتمل ان يكون فرعون بادر الى الايمان ولم يكن مأبوساً عن رحمة الله
 بل راحياً رحمة من الله وبادر الى الايمان وكان كافراً لعدم وقوع رجاء الرحمة
 في وقته كما آمن الناس كلهم عند طلوع الشمس من مغربها وذلك الايمان لا يكون
 الا عن رجاء فانهم لا يبايئون ويبادرون الى الايمان لكنهم كافرون لعدم وقوع

في
 قوله
 عسى
 ان
 ينفعنا

رجالهم وایمانهم في وقته فكان ايمان فرعون ضروريا خارجا عن الاحتيار
لاكتشاف ما جاءت به الاخبارات الالهية من الوعد والوعيد * واما الخامس
فلان قوله وقرينة الحال تعطى انه ما كان على يقين بالانتقال لانه عاين المؤمنين
يمشون في الطريق فانه يجوز أن يكون ايمانه في تلك الساعة للنجاة عن الهلاك
واسر في نفسه بعدها دعوة الربوبية فلم الله منه ذلك فلم يقبل ايمانه وسبب
ذلك ان فرعون حيث رأى السحرة لما آمنوا نجوا عن الهلاك فزعم ان مجرد
الاقرار باللسان سبب النجاة عن الهلاك ففعل فعلا لم ينفع له في الدنيا والآخرة
فقد ظهر لك ان قوله فقبضه الله طاهراً مظهر الايثار عنده الا على تقدير
ثبوت الأدلة المذكورة في آياته فلم يكن هذه الأدلة عنده نصوحاً في ايمانه
كما لم يكن الأدلة الدالة على شقائه في الآخرة عند اهل الظاهر نصوحاً عنده
لان قوله تعالى (آلآن وقد عصيت قبل وكستمن المفسدين) يحتمل ان يكون
عتاباً لفرعون لاراداً للايمان فلا ينافي قبول الايمان وكذا سائر الآيات الدالة
على شقائه مثل هذه الآية فلما لم ينص المصنف بآية من القرآن الكريم وبحديث
النبي في سعادته وشقاوته في الآخرة فذهب الى التوقف في حق فرعون فقال والامر
فيه الى الله واما حديث ابن عباس انه لما قال فرعون لا اله الا الله اتاه جبرائيل
فحاشاه التراب خشية ان تدركه الرحمة فنص في منع الرحمة عقيب الايمان
لا غير ولو كان له نص في ذلك لوجب عليه الحكم بمقتضى النص فقال والامر
فيه الى الايمان ولم يقل كذلك اشارة الى ورود المنع المذكور ولم يترجم احد
الدليان على الآخر عنده فتوقف فن عثر مراتب الأدلة لم يسر عليه قبول
مثل هذا الكلام ولا تعرف ان التوقف في مثل هذا المقام مثل هذا الكامل
يخالف الاجماع وانما المخالف من ذهب الى صحة ايمانه حاشا من العقلاء فضلاً
عن هذا الكامل فان التوقف هو الوقوف مع النسبة الحكمية وهو نوع من التقليل
الى الجماعة ودخول فهم في الجملة لانه الوقوف مع خلفهم لا خلفهم الذي هو
صحة الايمان فلا يكون خارجاً منقطعاً عنهم ولتن سلم التوقف ليس مذهب

الشيخ وإنما مذهبه ما قاله في الفتوحات المكية فرعون ونمرود مؤبدان في النار والمراد في هذا المقام اظهار الدلائل الموصلة الى التوقف التي لم يتفطن عليها علماء الرسوم ولا يأتينا احد غيره من اهل الله فلا يكون التوقف مذهباً للشيخ كيف وقد قال في هذا الكتاب وفي بعض كتبه لا بد لاهل الكشف ان يتبع اماماً من الائمة الاربعة في الاعتقادات الدينية والعمليات الشرعية ولا شك ان شقاء فرعون من الاعتقادات الدينية والا لما كفر من قال بايمانه ولا دلالة في عبارات الكتاب على صحة ايمانه بل عبارة كلها تدل على جواز صحة بالنظر الى ظاهر القرآن من غير نظر الى الاجماع لتوقفه في آخر المسئلة فيما ذكرناه حصل التوفيق بينه وبين اهل الترع عند اهل الانصاف فظهر لك ان ما يقوله الساس في هذه المسئلة في حق الشيخ اقراء منهم عليه ولعل غاط العامة ينشأ من كلام الشارحين الذي لم يصلوا بروحانية الشيخ وينوا كلامه على خلاف مراده لعدم مناسبتهم بالمجردات وموضع غلطهم قوله في حق فرعون قبضه الله طاهراً مطهراً قال داود القيصرى في شرح هذا الكلام لما كان ايمان فرعون في البحر حيث رأى طريقاً واضحاً عبر عليها بنوا اسرائيل قبل التفرغ وقبل ظهور احكام الآخرة له مما يشاهده الناس عند الفرغرة جمل ايمانه صحيحاً معتدأ به فانه ايمان بالغيب ثم كلامه وليس بصحيح لانه لو جمل ايمانه صحيحاً معتدأ به لم يتوقف في آخر كلامه اصلاً فقد توقف وجمل الاجماع دليلاً على توقفه فقال هذا هو الظاهر الذي ورد به القرآن ولم يقل نص ثم يقول بعد ذلك والامر فيه الى الله لما استقر في نفوس طامة الخلق من شقائه فتبين آخر الكلام ما هو المراد من قوله قبضه الله طاهراً مطهراً وهو الجواز لا الصحة اى تجاز أن قبضه الله طاهراً مطهراً وقد ثبت في علم الاصول ان الكلام يتوقف على آخره ان كان آخره خبراً بمنزلة الشرط والاستثناء والشيخ قد حرر كلامه في مسئلة فرعون على هذه القاعدة وان كان منفصلاً في الظاهر لكنه متصل في المعنى لان الكلام في مسئلة واحدة وهى مسئلة فرعون مع انه جاز عند البعض منفصلاً فالحكم والاعتبار للآخر

دون الاول فكل ما ذكر من الادلة في حق ايمان فرعون مجمل يحتمل البيان
 فقوله ثم انا نقول بعد ذلك والامر فيه الى الله بيان المجمل وهو بيان تفسير
 فيصح موصولاً ومفصلاً وما علم هذا الشارح مراد النص فغاط ومن غلطه
 غلط بعض الناس حتى اكثر الصوفيه في زماننا فشاع هذا المعنى فيما بينهم
 فاشتهر فزعموا ان الشيخ قد ذهب الى ان فرعون من اهل الاسلام وهو برئ
 من زعمهم هذا والمقصود ان الله قد تجلى لاهل الله برحمته فانكشف لهم جواز
 الرحمة في حق فرعون من وجوه الآيات واشاراتها التي لا ننكشف للعلاء
 وسنم الكلام في المسئلة في آخر الفصل ان شاء الله فان قيل فما الحكمة في انكشف
 هذا المعنى في حق فرعون من الآيات لاهل الله وعدم انكشافه لاهل الظاهر
 قلنا اما عدم الانكشاف فلانه لما كان رجاء العوام غالباً على خوفهم لبعدهم
 عن الحق باحتجابهم بالصفات النفسانية وكان العلماء رئيسهم ومقتداهم جعل الله
 في قلوبهم غيرة وجرأة حتى احتموا وحكموا بحسب ورود نصوص القرآن
 على شقائه في الآخرة فلم ينكشف لهم هذا المعنى اللطيف من الآيات ليظهر
 هذه الحكمة المقصودة ظهورها فلو كشف الله لهم ما كشف لاهل المناء
 لم يظهر منهم هذا الحكم بل يظهرون جواز الرحمة فيهلك الناس من الجهلاء
 بتخفيف الشرع المطهر فانهم اذا سمعوا من علمائهم الذين هم رئيسهم جواز
 رحمة الله بمثل هذا الكافر المدعى الربوبية كانوا مغرورين بكرمه ولطفه ووسعة
 رحمته فزال عن قلوبهم خوف عظمة الله وكبريائه وقهاريته فاجترأوا على الله
 وارتكبوا النهيات فهلكوا في بحار العصيان كهلاك فرعون وقومه
 واما الانكشاف فلانه لما كان خوف هذه الطائفة غالباً على رجائهم لانهم اهل
 فناء واهل قرب وكان حالهم ان يروا انفسهم احقرا لاشياء واذ لها عند الله
 حتى يشاهدون عند غلبة الفناء ان الكفار اعز واكرم منهم عند الله فلو لم
 يطاعهم الله باشارات القرآن الكريم في حق فرعون لما لوا عن الاعتدال وهو
 بين الخوف والرجاء وخرجوا عن دائرة العقل بسبب ازدياد خوفهم وبقوا
 حيارى ساقطين عن العمل او تصدعت قلوبهم من خشية الله لشهود

استحقاقهم بعذاب الله فأنظر الله لهم شمول رحمته بأخبت الأشياء وهو المدعى
 الربوبية تسلياً لهم وحفظاً عن مثل هذه المهالك فكانت هذه الدلائل الرحانية
 آية لأهل القضاء حتى لا يئأس أحد منهم من رحمة الله فهم بتلك الدلائل
 يرجون رحمة الله وبالدلائل القهارية يخافون عذاب الله فهم بين الخوف
 والرجاء بالآيات الواردة في حق فرعون قائم إذا نظروا إلى الإجماع
 خافوا عقاب الله وإذا نظروا إلى إشارات الآيات يرجون رحمة الله فهم
 صاحب الدليلين لأنهم جامعون بين الشريعة والحقيقة وتلك الدلائل
 القهارية والانتقامية وهي الإجماع ونظام القرآن آية لأهل
 الوجود حتى لا يجترأ أحد منهم على المعاصي فهم بذلك يخافون عذاب الله
 فقط حيث قهره الله ومن قابله في الدنيا بالهلاك وفي الآخرة بالعذاب الأبدي
 ولا رجاء لهم في حق فرعون لعدم اطلاعهم بالحقائق القرآنية فهم صاحب
 دليل واحد وأما حكمة ظهور هذه المعاني من لسانهم فهي ابتلاء من الله
 للراشدين في العلم من علماء الظاهر حتى علوا أن الله عباداً لم يصلوا درجاتهم
 في رتب العلم ويلقوا أنفسهم في مدرجة العجز ويضمحل علمهم في علم ذلك العبد
 فنزل هذا الكلام من كراماتهم القولية وتشابهاتهم يصدر منهم بأمر الله تعالى
 ومن لم يعلم محكمات أقوالهم أو لم يردّها إلى المحكمات فقد أخطأ باتباعه بالمشابهات
 فضل واضل وأنكر وظن السوء لحناء سيها عليه فبعد صدور مثل هذا الكلام
 منهم وقع الخلاف بين الناس فمنهم من علم مرادهم من كلامهم وعلم مرتبتهم
 في العلم لسلامة عقلهم وقوة مناسبتهم الروحانية بينهما ومنهم من فوّض أمرهم
 إلى الله تعظيماً لهذه الطاقة واتصافاً بأنفسهم ومنهم من أنكر لعدم المناسبة
 والكل مصيب ومأجور إلا من اتبع التشابهات وعمل بها فانه ضال مضل
 أعوذ بالله من الاتباع بالمشابهات والعمل بها والله أعلم بحقيقة الحال * ثم رجع
 إلى أحوال موسى عليه السلام فقال (ولما عصاه الله من فرعون أصبح
 فرّاداً موسى فارغاً من الهم الذي كان قد أصابها ثم إن الله حرم عليه
 المراضع حتى أقبل على ندى أمه فارضته ليكمل الله لها سرورها) أي سرور أمه (به)

اي بالارضاع او بموسى (كذلك علم الشرائع) من التعلم اى كما ان الله حرم على موسى المراضع وعلم ثدى امه من عنده كذلك علم الشرائع لموسى من لده وحرّم عليه اتباع شريعة غيره او من العلم اى نسبة علم الشرائع مع صاحبها كنسبة موسى مع لبن امه او معناه كما ان الله حرم على موسى المراضع وعلمه طريق لبنه كذلك علم لكل نبي شريعته اى طريقة علمه الذى جاء منها وحرّم على ذلك النبي شريعة غيره كما حرم على موسى ثدى غير امه (كما قال لكل جعلنا منكم شرعة) اى طريقاً ومنها جاء اى من تلك الطريقة جاء فكان هذا القول اشارة الى الاصل الذى منه جاء (كل واحد منكم وغداؤكم الروحاني والجسماني من طريقكم الخاصة التى هي الاصل كما ان موسى وغداؤه جاء عن اصله وهى امه (فهو) اى الاصل (غداؤه) اى غذاء الذى جاء منه (كما ان قرع النخعة لا ينفذ الا من اصله فما كان حراماً فى شرع يكون) عين ما كان (حلالاً فى شرع آخر) كما ان ما كان حراماً لموسى من المراضع يكون حلالاً لا آخر (يعنى فى الصورة اعنى قولى يكون حلالاً) اى عينه الحلال والحرام لا يكون الا فى الصورة (وفى نفس الامر ما هو عين مامضى لان الامر خاق جديد ولا تكرار) فى نفس الامر فالحرم الحرام فى شرعنا هو عين الحرم المباح فى شرع آخر فى الصورة واما فى نفس الامر فليس ما كان حراماً فى شرع يكون عين ما كان حلالاً فى شرع آخر (فهذا) اى فلاجل كون الامر خلقاً جديداً (نبهناك فكى) الحق (عن هذا فى حق موسى) اشارة الى قوله فما كان حراماً والى قوله لكل جعلنا منكم اولى قوله كذلك علم الشرائع (بحريم المراضع فانه) اى ام الولد (على الحقيقة من ارضعته لامن ولدتها فان ام الولادة حملته على جهة الامانة فتكون) من التكون (فيها) اى فى رحم الام (وتنفذ بدم طمئتها) وهو دم الحيض (من غير ارادة لها فى ذلك) التكون والتنفذ (حتى لا يكون عليه امتنان فانه) اى الشأن (ما تنفذ الا بما ناه) اى الشأن (لولى يتغذيه ولم يخرج عنها ذلك الدم لا هلكها وامرضها فلبنين المنة على امه بكونه تغذى بذلك الدم فوقها

بنفسه من الضر الذي كانت تجدهم لو أمسك ذلك الدم عندها ولا يخرج
 ولا يتغذى به جنبها والمرضة ليست كذلك فانها قصدت برضاعته وحياته
 وبقائه (وقد اشار بذلك ان الانبياء والمرشدين والعلمين مرضعة العلم للناس
 قال الرسول انا اب الارواح وام الاشياء وهو ام ولادة وام مرضعة كما كان
 ام موسى (فجعل الله ذلك) الرضاع (لموسى في ام ولادته فلم يكن لامرأة
 عليه فضل الا لام ولادته لتقر عينها ايضا) كما تقرر عين امرأة فرعون
 او كما تقرر عينها بمعصية الله عن الهلاك من فرعون لكون فؤادها فارغا
 من الهم (بتريته وتشاهد انشاء في حجرها ولا تحزن ونجاء الله)
 اى ونجاء الله روح موسى (من غم التابوت) اى موسى البدن (فحرق)
 موسى (ظلمة الطبيعة بما اعطاه الله من العلم الالهي وان لم يخرج عنها) اى
 عن الطبيعة بالكلية لكن نجى عن حجاب ظلمات الطبيعة (وقتته فتونا اى اختبره
 في مواطن كثيرة ليتحقق في نفسه صبره على ما ابتلاه الله به فاول ما ابتلاه الله
 قتله القبطى بما الهمة الله ووقفه له في سره وان لم يعلم بذلك) التوفيق (ولكن
 لم يجد في نفسه اكتر انا) اى مبالاة (بقتله مع كونه ماتوقف) اى ماصبر
 (حتى ياتيه امر ربه بذلك) القتل وانما قتله بالهام الله وتوفيقه مع عدم العلم
 بذلك الالهام والتوفيق (لان النبي معصوم الباطن) عن الكبار (من حيث
 لا يشعر حتى ينبا اى يخبر بذلك) اى كونه معصوم الباطن (ولهذا) اى
 ولاجل عدم شعور موسى بكونه معصوم الباطن (اراه الخضر قتل الغلام
 واذكر عليه) اى انكر موسى على الخضر (قتله) حيث قال اقلت قساً
 زكية (ولم يتذكر) موسى بقتل الخضر الغلام (قتله القبطى) فاحتاج الى
 تنبيه آخر (فقال له الخضر ما فعلت عن امرى ينه) اى ينه الخضر موسى
 عليهما السلام بقوله ما فعلت عن امرى (على مرتبته) اى مرتبة موسى
 (قبل ان ينبا انه) اى الشبان (كان) موسى (معصوم الحركة في نفس الامر
 وان لم يشعر) موسى (بذلك) اى كونه معصوم الحركة فلم موسى بذلك

التنبه ان قتله القبطى عن امر آلى (واره ايضا خرق السفينة التى ظاهرها
هلاك وباطنها نجاة من يد الغاصب جعل) الخضر (له) اى لموسى (ذلك)
اى خرق السفينة (فى مقابلة التابوت له) اى لموسى (الذى كان فى اليم مطبقا
عليه فظاها هلاك وباطنه نجاة وانما فعلت به) اى بموسى (امه ذلك) الفعل
وهو جعله فى التابوت والقاذو فى اليم (خوفا من يد الغاصب فرعون) بدل
من الغاصب (ان يذبحه ضيراً) وهو ضرب عظيم من الذبح (وهى) اى ام
موسى (تنظر اليه) خوفا من ان يذبحه فرعون على نظرامه فانه اشد ايلاماً
من ان يذبحه على غيبته قوله (مع الوحى) يتماق بقوله انما فعلت (الذى
الهمها الله من حيث لا تشعر) فعلم موسى بفعل الخضر بالسفينة ان ما فعلت
امه به ليس عن امر هابل عن امر الله والهامة لها وان لا تشعر (فوجدت فى
نفسها انها ترضعه) فوقت كما وجدت فى نفسها (فاذا فعات) ذلك الفعل
بموسى (خافت عليه الفتنة) اى خافت على موسى ان يصده الفتنة (فى اليم) وهو
خوف غيبته فقوله خافت جزاء لاذا الذى لاشرط وفصل الشرط محذوف
لوجود قرينة وهى فعات (لان فى المثل عين لا ترى قلب لا يفتح فلم نجح
عليه خوف مشاهدة عين ولا حزن عليه حزن رؤية بصر وعاب على ملئها ان الله
ربما يردّه اليها لحسن ظنهابه) اى بالله (فعاتت بهذا الفل فى نفها والرجاء
يقابل الخوف والياس وقالت حين الهممت) اى حين الهمها الله فعل التابوت
(لذلك) الرجاء وحسن الظن فقوله لذلك متعلق قالت (لعل هذا هو الر - ول الذى
يهلك فرعون والقبط على يديه فعاتت وسرت) من السرور (بهذا التوهم
والظن بالظن اليها وهو) اى ذلك التوهم (علم فى نفس الامر ثم امه وقع عايه
الطلاب خرج قاراً خوفاً فى الظاهر وكان فى المعى حياً للنجاة) فععل موسى
بنفسه مثل ما فعلته امه بقتل فرار موسى كمثل فعل التابوت من امه فى ان
صورة كل منهما خوف ومعاها حب (فان الحركة ابدأ اتماهى حيه ونجيب)
مبى للممول (الناظر فيها) اى فى الحركة (باسب آخر) كالخوف والغضب

وغير ذلك (ولست تلك الأسباب) المحجة للتأخر اسباباً لها على الحقيقة بل إنما كان سيهاجاً (وذلك) أى وببأنه أى أن الحركة لا تكون ابداً الاحية (لأن الاصل حركة العالم من العدم الذى كان) العالم (ساكناً فيه) أى العدم (الى الوجود) يتعلق بالحركة (والمثل) الاصل (يقال ان الامر) أى الوجود (حركة عن سكون فكانت الحركة التى هى وجود العالم حركة الحب وقد نبه رسول الله عليه السلام على ذلك) الحب (بقوله كنت كثرألم اصرف فاحيت ان اصرف فلولا هذه المحبة ما ظهر العالم فى عينه) أى فى وجوده الخارجى (وحركته) أى حركة العالم (من العدم الى الوجود حركة حب الموجد لذلك) العالم أى السبب لحركة العالم حب الله الموجد للعالم فكان الحق يجب حركة العالم من العدم الى الوجود ليكون مرآة لكمالاته الذاتية والاسمائية والصفائية (ولان العالم ايضا يجب) فى حال عدمه (شهود نفسه وجوداً) خارجياً (كما شهدها شيوخنا) أى فى الاعيان الباتية (فكانت) الحركة (بكل وجه حركته) أى حركة العالم (من العدم النبوتى الى الوجود المعنى حركة حب من جانب الحق وجانبه) أى جانب العالم وانما كانت الحركة حية (فان الكمال محبوب لذاته) يقول الحركة حية لانه وجود عيني والوجود كمال والكمال محبوب لذاته والحركة محبوبة لذاتها (وعلمه تعالى بنفسه من حيث هو غنى عن العالمين هو له) أى هذا العلم علمه تعالى بذاته بذاته مختص لله تعالى وهو تمام مرتبة العلم الازلى القديم (ومابقى الاتمام مرتبة العلم بالعلم الحادث الذى يكون من هذه الاعيان اعيان العالم اذا وجدت فتظهر صورة الكمال بالعلم المحدث) العلم (القديم فتكمل مرتبة العلم بالوجين) أى تكمل مرتبة العلم بالعلم القديم الذى كان من ذاته تعالى من حيث غناه عن العالمين وهو الوجه القديم وتكمل بالعلم الحادث الذى يكون فى صور الاعيان الخارجية وهو الوجه الحادث (وكذلك) أى وكما تكمل مراتب العلم (تكمل مراتب الوجود فان الوجود منه ازلى وغير ازلى وهو الحادث فالازلى وجود الحق

لنفسه) وهو الوجود من حيث غناه عن العالمين (وغير الأزل ووجود الحق
بصور العالم الثابت) والمراد منه تعاقب وجود الحق الى العالم فالحدوث
وصف لاتعاقب لالوجود فلا يلزم ان يكون وجوده تعالى محالاً للحوادث
الآتية ان الوجود وصف للوجود والعدم وصف لاوجود فلا يلزم منه
ان يكون الموجود محالاً لعدم (فيسمى حدوثاً) وانما يسمى هذا الوجود
وجود العالم حدوثاً (لانه ظهر بعينه) اى بعض العالم (بعينه وظهر) الحق
(نفسه بصور العالم فكملى الوجود فكانت حركة العالم حجة للكمال) وهو
الوجود والعلم (فافهم الآراء) اى الحق (كيف نفس عن الاسماء الانهية
ما كانت تجده من عدم ظهور آثارها في عين يسمى العالم فكانت الراحة)
اى راحة عباده واسمائاً (محروبة له) اى للحق فعب ان يوبها الى عباده
(وتم يصل اليها الا بالوجود المصورى الأعلى والأدنى) فلا يوهم ان
الحق يتصف بالراحة المعلومة لنا فانه يستلزم ذلك على الله فان كان انراحا
وصف له فلا بد من معنى لا اى محضه كما ان حيا مر جابنا ان راحة
غير راحتنا (فثبت ان الحركة كانت للعب باسمه حركة في الكون) اى في
في العالم حركة (الا وهى حية) فعوله في الكون بدل من قوله انه في العالم
من يعلم ذلك) اى كون الحركة للعب وهى اهل الكسب (وهم من شجرة
السبب الاقرب للحكمة) اى لحكم السبب الاقرب (في الحيات) اى الاله
عن النفس) اى على نفس المحبوب فيعالمها محبوبة عن الاطلاع بالحسنى
(فكان الخوف لموسى عاى السلام مشهودا له بما وقع من قتله الشيطان) اسم الله
حب النجاة من القتل ففر لما خاف وفي المعنى ففر لما احب الله من فربه من الله
فكان سبب الفرار في الظاهر الخوف وفي المعنى حب الحياة (فذكر ١٠٠
(السبب الاقرب المشهود له) قوله (في الوقت) تعاقب قوله فذكر ١٠٠
موسى في وقت ملاقاته مع فرعون وهو قوله فمررت منكم لما خفتم (الذى)
اى السبب الاقرب الذى (هو كصورة الجسم لا نسر وحب الله) فخصي فيه

تفخيم الجسد للروح المدبر له والانبياء عليهم السلام لهم لسان الظاهر به (الباء يتعلق بقوله (يتكلمون) وانما يتكلمون بلسان الظاهر ولم يبينوا ما في الظاهر من المعنى (لمعوم الخطاب واعتمادهم على فهم العالم السامع فلا تعتبر الرسل الا العامة لعلمهم بمرتبة اهل الفهم ككاتب رسول الله ع م على هذه المرتبة في العسلايا فقال انى لا اعطى الرجل وغيره احب الى من مخافة ان يكبه الله في النار) روى سعد بن وقاص كان يقسم الغنيمة بين رهط فترك منهم رجلاً فقالت يا رسول الله ما اعطيت فلاناً وهو مؤمن فقال الحديث فلم الرسول ان ايمانه ضعيف فلولم يعطه لاعرض عن الحق فارتد فكان من اهل النار فخاف لاجل ذلك واعطى فكان سببه الخوف لا الحب وعلم من هذا الرجل ان ايمانه كامل تام فلا يخاف عليه بترك العطاء فلم يعطه من الغنيمة مع انه احب اليه من الرجل الذى اعطى له فيظن المحبوب ان الاعطاء ارحب والحب وتركه ارحس البصق فبه الرسول ع م ان الامرابس كذلك (فاعتبر) ارسول الى (ضعف العقل والنظر الذى غلب عليه الطمع) له (والطبع) بثلاث فحات وهو الدين وهو قوله اعالى طمع الله على قلوبهم (فكذلك) جاؤا به من العلوم جاؤا به (والحال ان ما جاؤا به من العلوم) (عياه خامة ادنى الفهوم) اى بفهم هذه الخامة وهى العارات والانقاط الدالة على ما جاؤا به من العلم من له ادنى فهم (اييف) اى ايبس (من لا عوس له عند الخامة) اى عند صورة الخامة (فيقول) من لا عوس له (ما احسن هذه الخامة) فاعجبه صورة الخامة فاحتجب بذلك ولم يعلم ما في الخامة (ويراها غاية الدرجة فيقول صاحب العلم الدقيق الغائص في درر الحكم بما استوجب) (الباء في عما استوجب شعاق قوله فيقول اى يقول بسبب الذى استجاب صاحب الفهم (هذا) المعطى له (هذه الخامة) جاءت الينا (من الملك فينظر في قدر الخامة ومنهها من الثياب قيمتها) اى من الخامة (قدر من خامت) هذه الخامة (عياه فيعز على علم لم يحصل) ذلك العلم (انيره ممن لاعلم له بعمل هذا) وظهر بذلك التمثيل فضل اهل الفهوم على اهل الظاهر في رتب العلم (ولما علمت الانبياء والرسل

والورثة أن في العالم) فتح اللام (واممهم من هو بهذه المثابة) في العلم وهي مرتبة
من له فهم دقيق (عمدوا في) بيان ما جاؤا به من العلوم في (البارة الى اللسان
الظاهر الذي يقع فيه اشتراك الخاص والعلم فيفهم منه الخاص ما فهم العامة منه)
اي من هذا اللسان (وزيادة) قوله (عما) بيان للزيادة اي من الذي (صنع له) اي
لخاص (به) عائد الى الموصول (اسم) فاعل صنع (انه خاص) اي يفهم الخاص
ما يفهمه العامة فاشتركا في هذه المرتبة فلم يتميز احدهما عن الآخر ويفهم
الزيادة التي بسببها يصح اطلاق اسم الخاص عليه (فتميز) الخاص (به) اي بسبب
هذا الاسم او بسبب هذا الفهم او بسبب الزيادة باعتبار الفهم (على العاصي
فأكتفى المبانون العلوم بهذا اللسان) لعموم نفعه في حق اهل الكشف واهل
الحجاب وهذه الزيادة الخاصة لاهل الكشف عين المشترك من وجه وغيره
من وجه والمشارك فيه هو السريعة والزيادة هي الحقيقة وهما متحدان بالذات
لكونهما من معدن واحد ومتغايران بالاعتبار (فهذا حكمة قوله) اي قول
موسى عليه السلام (فقررت منكم لما خفتكم ولم يقل فقررت منكم جبا
في السلامة والعافية) تليها للعلوم لسان الظاهر على ما هو عادة المبلفين (فجاء
الى مدين فوجد الجاريتين فسقى لهما من غير أجر ثم تولى الى الغل الا انه
فقال رب اني لما ازلت الي من خير فقير فجعل عين عمله السقى) اي عمله
هو السقى (عين الخير الذي ازله الله له ووصف نفسه بالفقر الى الله في الخير
الذي عنده) وهو العلوم الحكمية المتعاقبة بالنوبة فالله صورة العلم فسقيه عين
افاضته العلوم عليهما فلا احر لئلا هذا العمل فانه بامر الله فأجره على الله بل
هو محتاج الى الله في افاضته هذا الخير الى محله واهله (فأراه الخضر اقامة الجدار
من غير أجر فنتبه على ذلك) اي عتب موسى عليه السلام الخضر ع على
اقامة الجدار من غير أجر (فذكره) من التذكير (بسقايته) اي ذكر الخضر
موسى عليه السلام بسقاية موسى عليه السلام لجاريتين (من غير أجر وغير ذلك)
من احوالهما (عالم يذكر) في كلام الله تعالى فاورد في هذا الكتاب الاما ذكر

في كلام رب العزة وروى انه قد أخبره الخضر في كشفه فقال اعددت لموسى ابن عمران الف مسألة مما جرى عليه من أول ما ولد الى زمان الاجتماع مما وفق الله اليه موسى من غير علم فلم يصبر موسى عليه السلام على ثلث مسائل منهما فاستنجر الشيخ هذه المسائل كلها عن الخضر فأخبره تفصيلا ولم يذكر الشيخ حفظا الادب (حتى يجرى رسول الله عليه السلام ان يسكت موسى عليه السلام ولا يعترض حتى يقص الله عليه) اي على رسول الله عليه السلام (من امرها فيعلم) الرسول (بذلك) اي بما يقص الله عليه (ما وفق اليه موسى عليه السلام من غير علم منه) فبه رسول الله عليه السلام بهذا التقى ان امرها لا ينحصر بما يقص الله عليه في كلام المريد مما وفق اليه موسى عليه السلام من غير علم وتذكيره الخضر بل كان كسر من الامور مما وفق اليه موسى عليه السلام من غير علم كما وفق الى هذه الامور الثلث من غير علم وانما كان موسى عليه السلام في هذه الامور من غير علم منه (اذ لو كان) موسى عليه السلام في ثلث الامور (عن علم ما أنكر مثل ذلك) اي مل فعل نفسه (على الخضر الذي قد شهد الله له عنده موسى عليه السلام وزكاه وعنده ومع هذا قد عمل موسى عليه السلام عن نزكية الله وعما سرطه) الخضر (عليه في اتباعه) فكانت تلك الغفلة (رحمة منا اذا سينا امر الله) لا يؤخذنا بما سينا قام يكن موسى عليه السلام علما بما علم الخضر (ولو كان موسى عليه السلام علما بذلك) اي بما علم الخضر (لما قال له الخضر لما تعطبه خبراً اي اني على علم لم يحصل لك عن ذوق كمانت على علم لا اعلم انا فاصنف) الخضر في حق موسى (واما حكمة فراقه فلان الرسول يقول الله فيه) اي في حق الرسول (وما آتيكم الرسول فخذوه وما نهكم عنه فانتهوا فوقف العلماء بالله الذين يرفون قدر الرسالة والرسول) قوله (عند هذا القول) نهاق بقوله فوقف (وقد علم الخضر ان موسى عليه السلام رسول الله فأخذ يرفب ما يكون منه) اي ينظر ما صدر من موسى في الاستقبال وهو السؤال (ايوفي الادب حقه مع الرسول) كما يقول الله في حق الرسول (فقال له ان سألتك عن شيء بعدها

فلا تصاحبنى فتهاء عن محبته) فوفى الادب حقه مع الرسول (فلما وقت منه الثالثة قال هذا فراق بيني وبينك ولم يقل له موسى لا تفعل ولا طاب محبته) فوقف عند نهيه (لعله بقدر الربوبية اتى هو) اى موسى (فيها اتى انطلقت) اى انطلقت تلك الربوبية الخضر (بالنهي عن ان يعجبه) وهو مرتبة النبوة (فسكت موسى فوقع الفراق فانظر الى كمال هذين الرجاين في العالم وتوفية الادب الالهى حقه و) الى (انصاف الخضر فما اعترف به عند موسى حيث قال له انا على عام عتبة الله لا تعلم انت وانت على عام علمك الله لا اعلم انا فكان هذا الاعلام من الخضر لموسى دوامنا جرحه به) اى لما جعل الخضر موسى عليهم السلام مجروحاً به و (في قوله فكيف تصبر على ما لم يحط به خبراً مع علمه بعلو مرتبته) اى مع كون الخضر عالماً بعلو مرتبة موسى (بالرسالة وليس تلك المرتبة) وهى الرسالة (للخضر) فان الخضر نبى لارسل (وظهر ذلك) الاضاف (في الامة المحمدية) اى من نبينا محمد صلى الله عليه وسلم فى حق امته (فى حديث امار النخل فقال لامحابه اتم اعام بأمور دنياكم ولا شك ان العلم بالنسب خير من الجهل به ولهذا) اى ولاجل كون العلم بالنسب خيراً من الجهل به (مدح الله نفسه بأنه بكل نبي عليم فقد اعترف عابه السلام لامحابه بالعلم بانهم اعام بمصالح الدين) اى من الرسول وانما كانوا اعام بمصالح الدنيا من الرسول (اكونه) اى اكون الرسول (الاخيرة) اى لا اعام (به بذلك) الامر وهو تأير النخل وامساله (فانه) اى هذا العالم (عام دوق) تجربة ولم يتفرغ) اى لم يشغل (عليه السلام اعام ذلك) الامر النبوى (لأن كان شغله بالاهم فالاهم فقد نبهتكم على ادب معظم نتمتع به ان استعملت نفسك فيه وقوله فوهب لى رضى حكماً رمد الخلافه وجعلنى من المرسلين يريد الرتبة فما كل رسول خائفة فالحائفة صاحب السف والعزل والولاية والرسول ليس كذلك انما عليه البلاغ لما ارسل به فان قابل عليه وحماه بالسيب فذلك الحية الرسول فكما أنه ما كل نبى رسولا كذلك ما (كان كل رسول خائفة اى ما اعطى الملك ولا التحكم فيه) اى فى الملك (واما حكمه سؤال

فرعون عن الماهية الالهية فلم يكن ذلك السؤال من فرعون (عن جهل)
فانه يعلم ان الماهية الالهية لا يحجاب عنها (وانما كان) هذا السؤال منه (عن
اختبار حتى يرى) فرعون (جوابه) اى جواب موسى (مع دعواه الرسالة
عن ربه وقدماء فرعون مرتبة المرسلين في العالم بالله فيستدل) فرعون (بجوابه على
سدد دعواه وسأل سؤال ايهام من اجل الحاضرين حتى يعرفهم) من
التعريف (من حيث لا يشعرون بما شعر هو في نفسه في سؤاله فاذا اجابه جواب
العلماء بالامر اظهر فرعون ابقاء المنعيب) ومفعول اظهر قوله (ان موسى عم) اى
اظهر فرعون ان موسى (ما اجابه على سؤاله فبين عند الحاضرين لقصور
فهمهم ان فرعون اعلم من موسى عم واهذا) اى ولاجل كون سؤال فرعون
عن الماهية الالهية ليتبين عند الحاضرين ان فرعون اعلم من موسى (لما قال)
موسى (له) اى افرعون (في الجواب) يتعاقى بقوله (ما ينبغي وهو) اى
والحال ان هذا الجواب (في الظاهر) يتعاقى قوله (غير جواب على ما سأل عنه)
(و) الحال (قد علم فرعون) قل السؤال (انه) اى الشأن (لا يحجب) اى لا يحجب
موسى فرعون (الابذالك) الجواب (فقال لامهاه) الحاضرين (ان رسولكم
الذى ارسل اليكم) في زعمكم (لمجنون اى مستور عنه عامه سألته عنه اذ لا يتصور)
ما سأل عنه وحى الماهية الالهية (ان يعلم اصلا) فكلما صادق في المعنى
وايهام في الظاهر فضله على موسى في رتبة العالم (فالسؤال) عن الماهية
الالهية (صحیح) لذلك لم يرد موسى سؤال فرعون عنها والجواب ايضا صحیح
بما اجابه موسى لذلك صدقه في المعنى بقوله لمجنون (فان السؤال عن الماهية
سؤال عن حقيقة المطلوب ولا بد أن يكون) المطلوب (على حقيقة في نفسه واما
الذين جعلوا الحدود مركبة من جنس وفصل وذلك) الحد المركب من الجنس
والفصل (في كل ما يقع فيه الاشتراك ومن لا جنس له لا يلزم ان لا يكون على حقيقة
في نفسه) قوله (لا يكون لغيره) صفة لقوله على حقيقة في نفسه (فالسؤال) عن
الماهية الالهية (صحیح على مذهب اهل الحق و) على (العالم الصحيح والعقل السليم

والجواب عنه لا يكون إلا بما أجاب به موسى وهنا سر كبير فانه اجاب بالفعل (اى اجاب موسى بفعل الحق وهو السموات والارض) لمن سأل عن الحد الذاتي فجعل الحد الذاتي عين اضافته الى ما ظهر به من صور العالم (او) عين (ما ظهر فيه من صور العالم فكانه قال له في جواب قوله وما رب العالمين) قوله (قال) مقول لقوله فكانه قال (الذى تظهر فيه صور العالم من علوه وهو السماء وسفله وهو الارض أن كنتم موقنين أو يظهر هو بها) اى او كأنه قال في الجواب الذى يظهر هو بصور العالم من علوه وسفله مقول القول (فلما قال فرعون لاصحابه انه غشون كما قلنا في معنى كونه مجنوناً زاد موسى في البيان اعلم فرعون مرتبته في العلم الا لم يعلمه) اى اكون موسى عالماً (بان فرعون يعلم ذلك) اى يعلم معنى ما زاد موسى في البيان فيعلم فرعون من هذا البيان مرتبة موسى في العلم الا لم يعلمه (فقال رب المسرق وانغرب فحاء بما يظهر) وهو موضع ظهور الشمس (وابتستر) وهو موضع استتار الشمس (وهو) اى الحق (الظاهر والباطن) اى جاء موسى بهذا القول اشارة الى ان الحق هو الظاهر والباطن (وما بينهما وهو) اى معنى قوله رب المسرق وانغرب وما بينهما معنى (قوله) وهو (مكلى سمياً) عايم ان كنتم تعقلون اى ان كنتم اصحاب تفكير) وانما قدر العمل بالتميز (فان لا عمل في التقيد) فاجاب جوابين (فالجواب الاول جواب الموقنين وهم اهل الكسف والوجود) فقال لهم ان كنتم موقنين اى اهل كسف والوجود (فده) احييتكم بما تيقنتموه في شهودكم ووجودكم فان لم تكونوا من هذا الفئتين فعدا حجتكم في الجواب الثاني ان كنتم اهل عقل وتقييد وحسرتم الحق فجما عليه ادلة عقواكم ففسر موسى بالوجهين اعلم فرعون فضله وصدقه وعلم موسى ان فرعون علم (بال) تأمل وتبنيه من جواب موسى (ذلك) اى فضله في العلم بالحق (او يعلم ذلك) بعد مدة يسيرة ولا نالك في حق فرعون في هذا المقام انما علم موسى ذلك من فرعون (لكونه) اى لكون فرعون (سأل عن الماهية فعلم) موسى (ان سؤاله ليس على اصطلاح القدماء في السؤال بما) فانه لا يسأل في اصطلاح القدماء

بما عماليس له اجزاء ذاتية فالله سبحانه تعالى عن الاجزاء فلا يستل عنه بما
 (فلذلك) اى فلاجل علمه بذلك (اجاب فلو علم منه) اى فلو علم موسى من
 فرعون (غير ذلك لحطاء في السؤال) فقال ان سؤالات خطأ لا يقع موقعه
 فعلم موسى من سؤال فرعون بان فرعون يعلم فضل موسى في العلم بالله اذ ظهر
 في الجواب بالوجهين فظهر لاجل هذا (فلما جمل موسى عم المسؤول عنه عين العالم
 خاطبه فرعون بهذا الاسان والقوم لا يشعرون) بما قصده فرعون من
 خطابه موسى (فقال له ائني اتخذت آلها غيري لا جملتك من المسجونين
 والسجن في السجن من حروف الزوائد) فبدل على السر والجن ايضا السر
 كذلك فسر بقوله (اى لا سترتك فالتك اجبتى بما يدعى به ان اقول لك
 مثل هذا القول فان قات لي) يا موسى (فمدجهلت يا فرعون بوعيدل اياي
 والعين واحدة فكيف فرقت) وهو كلام فرعون يستل عن جانب موسى
 (فيقول فرعون) في جوابه لموسى (انما فرقت المراتب العين ما فرقت العين ولا
 اقسمت في ذاتها ومررتي الآن التحكم فيك يا موسى بالفعل والانات بالعين وغيرك
 بالرتبة فلما فهم ذلك موسى مه) اى فلما فهم موسى ذلك الحكم والناسط من
 فرعون (اعطاء) اى اعطى موسى فرعون (حقه في كونه يقول له) اى حال
 كون موسى قائلا لفرعون (لا تقدر على ذلك) التحكم بمعنى ان قول موسى
 امرعون لا تقدر على ذلك مجرد اعطاء لحق فرعون في مقابلة قوله لموسى
 ومررتي الآن التحكم فيك يا موسى لا تكذيب له في قوله هذا فان مرتبة
 فرعون لها التحكم على مرتبة موسى في ذلك المجاس لذات قيد التحكم بقوله
 الآن وبالفعل لانه بان مرتبة موسى اعلى منه في غير هذا المجاس ولعلم موسى
 ان مرتبة فرعون لها التحكم عليه في ذلك المجاس فكان فرعون صادقا في قوله
 هذا وبين المس ما قلناه بقوله (والرتبة) اى رتبة فرعون (تشهد له) اى
 لموسى (بالقدرة عايم) اى على موسى (واطهار الاترفيه) اى واطهار اثر
 القدرة في موسى وانما تشهد له الرتبة على ذلك (لان الحق) الظاهر (في رتبة

فرعون (قوله (من الصورة الظاهرة) خبر أن (لها) خبر (التحكم) مبتدأ أى كان لهذه الرتبة الفرعونية التحكم (على الرتبة التى كان فيها ظهور موسى فى ذلك المجلس) فلما علم موسى بشهادة الرتبة ان له منصب التحكم على موسى فى ذلك المجلس اراد موسى اتيان ما يدفع مضرة فرعون عن تعديده الى موسى فى ذلك المجلس (فقال له) حال كونه (يظهر له) أى لموسى (المانع من تعديده) أى من ان يتعدى فرعون موسى (عليه) يتعاقى بقوله يظهر الضمير المجرور لفرعون أى يظهر على فرعون لموسى شئ يمنع فرعون عن التعدي الى موسى (اولو جيشك بنى مين) حتى يظهر به صدق فيما قلت أنا وكذبك فيما قلت انت وهو العسا وهذا القول يمنع فرعون من ان يتعدى موسى بالضرر فكأنه طلب الامان عن فرعون بذلك القول فى ذلك المجلس لعله ان مرتبة فرعون لها التحكم على مرتبته فى ذلك المجلس (فلم يسمع) أى لم يقدر (فرعون) بعد هذا القول بنى من التحكم على موسى فى ذلك المجلس (الا ان يقول له) فأت به ان كنت من الصادقين (فى دعواه) حتى لا يظهر فرعون عند منفاء الراى من قومه بدمم الانصاف وكانوا يرتابون فيه) أى يشكون فى ربوبية فرعون (وهى الطاقة التى استغفها فرعون فأطاعوه انهم كانوا قواً فاسقين أى خارجين عما يعطيه العقل الصحيحة) قوله (من) بيان لما فى عما انكار ما ادعاه فرعون باللسان الظاهر) قوله (فى العقل) يتعاقى بقوله فى الظاهر ولم ينكروا هذا القوم مع ان العقل الصحيحة تعطى انكار ما ادعاه من قواه انا ربكم الاعلى وهو لسان ظاهر معناه فى العقل فكانوا خارجين عما ادعاه العقل ولم يقفوا عند ما يعطيه العقل وانما كانوا خارجين عما يعطيه العقل (فان له) أى للعقل (حدا يقف عنده) أى يقف العقل عند ذلك الحد (اذا جاوزه صاحب الكشف واليقين ولهذا) أى ولاجل ان لكل واحد من العالمين وصاحب الكشف حدا يقف كل عند حده (جاء موسى فى الجواب بما يقبله الموقن والعاقل خاصة) فهم لا يقبلون حكم العقل ولا حكم الكشف فهم ليسوا

من الموقنين ولا من العاقلين بل هم بهائم في صورة الاناسي (فالتقى عصاه
وهي صورة ما عصى به فرعون موسى في ابائه عن اجابة دعوته فاذا هي ثعبان
مين اى حية ظاهرة فاقبلت المصيبة التي هي السيئة طاعة اى حسنة كما قال
يبدل الله سيئاتهم حسنات) روى ان فرعون آمن بالله وصدق بموسى بقلبه
فأراد اظهاره فشاور لوزيره فانه فاقبال المصا ايماء الى انقلاب كفر فرعون
ايمانا واعادتها سيرتها الاولى اشارة الى ان فرعون عاد سيرته الاولى فاقبل
ايمان فرعون كفرا كما انقلب الحية عصا فكانه قال له الوزير لا تخف خذ
سينقلب الى سيرته الاولى وهو في مقابلة قوله تعالى لموسى سنبيدها سيرتها
الاولى فكانت حقيقة السيئة باقية في فرعون وانما الانقلاب في صورة السيئة
لذلك قال انقلب ولم يقل محيت وفسر الانقلاب بقوله (يعنى في الحكم) يريد
ان حقيقة السيئة التي في فرعون تظهر في صورة الحسنة فتحكم عليها طاعة
وحسنة كما ظهرت بصورة السيئة فتحكم عليها سيئة لا ان عين السيئة يصير
حسنة او تمحو حقيقة السيئة وتجيء بدلها حقيقة الحسنة فبقى الكفر
في فرعون الى ما شاء الله فالتبديل لا يكون الا في الصورة والمقصود بيان
الاحكام الواردة بينهما في هذا المجلس لا اثبات ايمان فرعون مطلقا
(فظهر الحكم ههنا) اى في ذلك المقام حال كونه (عينا متميزة) قوله (في جوهر
واحد) يتعلق بقوله فظهر (فمضى) اى تلك العين المتميزة (العاصا هي الحية) فالحية
والمصاعينان متميزان يظهر كل منهما بحسب الوقت في الجوهر الواحد الذي لا يدركه
الحس بل لا بد للعقل ان يحكم ان ثمة جوهر أو واحد لا يقبل القسمة لذاته ويقبل الصور
والاحكام (والثعبان الظاهر فالتقم) الثعبان (امثاله من الحيات من) جهة (كونها حية)
والتقم العصامن) جهة (كونها عصا فظهرت) اى غلبت (حجة موسى عليه السلام
على حجج فرعون) قوله (في صورة عصا وحيات وحيال) يتعلق بقوله حجج
(فكانت للسحرة الحيات ولم يكن لموسى عليه السلام حبل والحبل اثلل الصغير
اى مقاديرهم) اى مقادير السحرة (بالنسبة الى قدر موسى عليه السلام بمنزلة

الحيل من الحلال الشائعة فلما رأت السحرة ذلك من موسى عليه السلام (علموا رتبة موسى عليه السلام في العلم وان الذين رأوه ليس من مقدور البشر وان كان من مقدور البشر فلا يكون الامن له تميز في العلم المحقق) ففتح القاف الاول قوله (عن الخيل والايهام) متعلق بقوله تميز (فأمنوا) بسبب علمهم هذا (رب العالمين رب موسى وهرون اى الرب الذى يدعو اليه موسى وهرون عليهما السلام لعلمهم) اى لم السحرة (بان القوم يعلمون انه ماضى) موسى عليه السلام الخاق (لفرعون) اى الى فرعون بل دعى الى رب العالمين (ولما كان فرعون في منصب الحكم) قوله (ساحب الوقت) خبر كان (وانه) اى وان فرعون (الخليفة بالسيف وان جار) اى ظلم قوله (في العرف الناموس) يتعلق بقوله الخليفة اى يطلق الخلافة بالسيف على الامير الظالم في الشرع كما قال رسول الله عليه السلام اطيعوا امراءكم وان جاروا اى ظلموا (لذلك) يتعلق بقوله (قال) وهو جوابا (انا ربكم الاعلى اى وان كان الكل اربابا بنسبة اقاننا الاعلى منهم بما اعطيت في الظاهر من الحكم فيكم ولما علمت السحرة صدقه فيما قاله) من قوله انا ربكم الاعلى (لم ينكروه واقرؤا بذلك فقالوا التما تقضى هذه الحياة الدنيا فاقضى ما انت قاض فالدولة لا تصنع قوله انا ربكم الاعلى) بمعنى صاحب الدولة ولما اتجه ان يقال كيف يصح ان يقال قوله انا ربكم الاعلى ورب الاعلى ليس الا وهو عين الحق اجاب بقوله (وان كان الرب الاعلى) من الحق فالمسبوبة التي ظهرت الربوبية عنها (لفرعون) فتصنع قوله انا ربكم الاعلى بمسبوبة العرعونية (فقط) لفرعون (الامدى) معقول ومع (والا) بالاصواب (رب حق) فان الساطنة الخليفة لها لاله (في صورة ائمة) وهي الصورة النبوية وانما وقع القمع والاصاب من فرعون (الى) كل من الامم والصوره (مراتب) لتال الا بذلك الفعل) اما فرعون فما لا يصل الى مدسوده في الدنيا وهو اظهار الحكم والساتنة الا بالقتل والاصاب وكذلك لا يصل الى حرمه الى مقصوده وهو جزاء القتل والاصاب الا به وهو من نيل المراتب والصوره

فانهم لا يملكون درجة الشهادة في الآخرة الا بالقتل في يد فرعون (فان الاسباب)
سواء كانت اسباباً للباطل والحق (لا سبيل الى تعطيلها فان الاعيان الثابتة)
في علم الله التي هي صور العالم (اقتضتها) لتال الى مقاصدها فعمل الله منها وقضى
عليها وقدرها (فلا تظهر الاعيان في الوجود الا بصورة ما هي عليه في الثبوت
اذ لا تبديل لكلمات الله تعالى) هذا باعتبار الكثرة واما باعتبار الوحدة فعنى
قوله فمقطع اى قطع الحق الايدى والارجل وصلب بغير حق اى باقتضاء العين
الثابتة في صورة باطلة اى في صورة خلقية فانية اذ كل زائل باطل عندهم وهو
مقابل للحق الثابت الباقي وهو عين الثابت فالخلق يضل القطع بمقتضى العين
الثابتة بيد الفاعلة في صورة فرعون ويبد القابلة في صورة السحرة لنيل الحق
مراتب الوجود التي لانال الا بذلك الفعل (وايست كلمات الله تعالى سوى اعيان
الموجودات فينسب اليها القدم من حيث ثبوتها) ويقال من هذا الوجه انه حق
ثابت دائم باقى (وينسب اليها الحدوث من حيث وجودها وظهورها كما تقول
حدث اليوم عندنا انسان اضعف ولا يلزم من حدوثه انه ما كان له وجود قبل
هذا الحدوث ولذلك) اى ولاجل ان ماله وجود وحدث له ثبوت وقدم
(قال تعالى في كلامه العزيز اى في اثباته مع قدم كلامه ما يأتىهم من ذكر من ربهم
محدث الا استمعوه وهم يامبون وما يأتىهم من ذكر من الرحمن محدث الا كانوا
عنه معرضين والرحمن لا يأتى الا بالرحمة ومن اعرض عن الرحمة استقبل
العذاب الذى هو عدم الرحمة) * ولما فرغ عن ذكر الحكم الالهية التي كانت
في الآيات الواردة في حق موسى عليه السلام وفرعون رجيع الى اتمام الكلام
في حق فرعون فقال (واما قوله تعالى فلم يك ينفعهم ايمانهم لما رواه باسنانه الله
التي قد دخلت في عباده الا قوم يونس عليه السلام فلم يدل ذلك على انه لا ينفعهم
في الآخرة بقوله في الاستثناء الا قوم يونس عليه السلام فاراد الحق)
بالآية (ان ذلك) الايمان وهو الايمان عند اليأس (لا يرفع عنهم الاخذ
في الدنيا) عن القوم الذين هم غير قوم يونس عليه السلام كقوم عاد

وصالح وغير ذلك اذ كلهم آمنوا عند ظهور العذاب من ربهم لكن لم ينفعهم
 ايمانهم نجاة عن عذاب الحزى في الحياة الدنيا فلا ينجيهم عن الهلاك في الدنيا
 واما عدم منفعة ايمانهم في الآخرة فلم يدل تلك الآية على ذلك فبقى على
 احتمال التني في الآخرة ولا يقطع هذا الاحتمال الا بالاجماع لان النصوص
 الواردة في حقهم لا تدل الا على التعذيب والورود الى جهنم وهو لا يدل على
 حرمانهم ابداً لكن الامة قد اتفقوا واحتموا بهذه الدلالة على حرمانهم ابداً
 فلم ينفع ايمانهم في الآخرة بالاجماع كالم ينفعهم في الدنيا فجعلوا عدم نفع ايمانهم
 في الدنيا دليلاً على عدم نفعه في الآخرة فحكموا على شقاء العاظمة المستهلكة
 بقهر الله وعذابه بتكذيبهم النبي عليه السلام وقتل عن مالك رضى الله عنه انه
 ذهب الى ان الايمان عند اليأس وهو قبل نزع الروح عن الجسد بعد انكشاف
 احوال الآخرة من الوعد والوعيد مقبول صحيح اقول هذا المذهب منه
 لعدم النصوص الدالة عنده على عدم صحة الايمان في تلك الساعة واما فرعون
 فقد شقى عنده سواء قبض عند التيقن بالانتقال او قبل التيقن لوجود الدوس
 الدالة عنده على شقائه كسائر الائمة وما كانت عند الائمة نصوصاً في شقاء
 فرعون ليست بنصوص عند الشيخ بل هو ظاهر عنده لذلك قال وما لهم من
 في ذلك مع ان لهم نصاً في ذلك بحسب علمهم (فلذلك) اى فلاجل ان انما هم
 لا يرفع عنهم الاخذ في الدنيا (اخذ فرعون) في الدنيا (مع وجود الايمان) اى
 اى من فرعون (هذا) اى جواز نفع ايمان فرعون في الآخرة (ان كان
 امره) اى امر فرعون في الايمان (امر من تيقن بالانتقال في تلك الساعة)
 كما قال المفسرون والائمة المتهمدون ان ايمان فرعون عند تيقنه بالانتقال اى
 لا ينفع الايمان في تلك الساعة فحكموا كلهم على ان فرعون شقى في الدنيا
 والآخرة بالسبب بعدم صحة الايمان عندهم الذين بالانتقال واما سند الدلالة
 فان الايمان عند النقص صحيح لولم يرد الدليل ذلك الايمان فان ايمان فرعون مردود
 عنده بدليل قوله تعالى (الآن وقد عصيت) وغير ذلك من الايات اى الله على
 شقائه لا يبقته بالانتقال حتى لو لم يدل النص على شقائه ايماناً عنده ولو

عند التيقن بالانتقال بخلاف جمهور العلماء حتى لو لم يثبت شقاؤه بالنص وثبت
ان ايمانه كان عند التيقن بالانتقال لم يصح ايمانه واما عند الشيخ فالاولى التوقف
في مثل هذا الايمان حتى جاء البيان من الصحة وعدم الصحة فانه مالكي المذهب
فكانه مال الى مذهبه في ذلك لذلك قال في حق فرعون ان كان امره امر من
تبقن بالانتقال فانه لو لم يرد الدليل من النصوص والاجماع لصح عنده ايمان
من تبقن بالانتقال لذلك لم يصح ايمان فرعون عنده مع ورود ظاهر القرآن
حيث جملة مؤبداً في النار في فتوحاته المكية وتوقف في هذا الكتاب فان
الاجماع دليل عنده على عدم صحة ايمانه ثم ذكر القرينة التي لم يتفطن عليها
سلما السريعة بقوله (وقربة الحال لمطى انه) اى الشأن (ما كان) فرعون
عند الايمان (على يقين من الانتقال لانه عاين المؤمنين يمشون في الطريق الياس)
بالتفتين اى اليابس (الذى ظهر بضرب موسى بعصاه البحر فلم يبقين فرعون
بالمهلك اذ آمن) اى وقت ايمانه (بخلاف المحتضر) فانه آمن عند نيقة
بالمال لذل لم يجعل ايمانه صحيحاً حتى لا يلحق به (اى فلم يلحق فرعون بالمحتضر
على قدر بروت هذه القرينة فكان امر فرعون عنده دائراً بين الشيتين له
وجه يلحق به بالمحتضر وله وجه لا يلحق به بالمحتضر بحسب دلالة ظاهر القرآن مع
قطع النظر عن الاجماع (فآمن) اى ان كان امره امر من لم يبقين بالمهلك آمن
(والذى آمنت به بنوا اسرائيل على التيقن بالنجاة فكان على ذلك) (التقدير) (كاتبين
اكن على غير الصورة التي اراد) فان مقصوده من الايمان النجاة عن الهلاك
(فجاء الله من عذاب الآخرة في حق نفسه) وانما قال في حق نفسه لعدم النجاة
في حق غيره من حقوق العباد مما كان عاينه (ونجى بدنه كما قال تعالى اليوم
نجيك ببدنك لتكون لمن خافك آية) اى حتى بعلم قومك بمن اعتقد
بربوبيتك انك كاذب في دعويك (لانه لو غاب بصورة ربما قال قومه
احتجب) عن اعين الناس فلا يزال اعتقادهم الباطل لعدم تيقنهم بهلاكه
(فظهر بالصورة المعهودة ميتاً ليعلم انه هو) فيزول اعتقادهم بربوبيته

(فقد عتته النجاة حساً) من حيث الصورة الموهودة وان كان ميتاً
 (ومعنى) وهو نجاة الروح عن الحجب المبعدة عن الحق من الشرك والكفر
 ودعوى الربوبية التي يحصل للروح بسبب تعلقه بالبدن (ومن حقت عليه
 كلمة العذاب الاخرى لا يؤمن ولو جاءت كل آية حتى يروا العذاب الأليم اى
 يذوق العذاب الاخرى) فلا يصدق في حق هذا الصنف انه قبضه الله تعالى
 طاهراً ومطهراً لانه قبض مع الشرك فبقى جسده نجساً وكذلك روحه وقع
 في القبضة مع الشرك فذاق العذاب الاخرى ثم آمن فلا ينفع ذلك الايمان لهم
 بالنص الالهى وتفسير الرؤية بالذوق على من يرى ايمان اليأس محججاً (فخرج
 فرعون) على ذلك التفسير (من هذا الصنف) واما من لم يفسر الآية بذلك
 التفسير دخل فرعون عنده في هذا الصنف (هذا) اى المذكور في ايمان فرعون
 (هو الظاهر الذى ورد به القرآن) اى يدل عليه ظاهر القرآن الذى يجب
 العمل به اذا لم يعارضه النص او الاجماع فلما زعم من لا يفهم كلامه انه
 قد جعل فرعون الذى قد نبئت شقاؤه بحجة قاطعة شرعية من المؤمنين فظن
 السوء في حقه اراد دفع ذلك الظن الفاسد في حقه فقال (ثم انا نقول) لازالة
 انكار المتكرين في حقه (بعد ذلك) اى بعد ورود ظاهر القرآن على ايمانه
 (والامر فيه الى الله) فعدل عن الظاهر الذى ذكره واورده دليلاً على ايمان
 فرعون الى التوقف لمعارضته الاجماع وبين سبب عدوله (لما استفرغ في نفوس
 طامة الحائق) وهم الفرق الاسلامية كلها بل الكفرة ايضا (من شقائه) يان
 لما (ومالهم نص في ذلك) اى في شقاء فرعون (يستندون) الشقاء (اليه)
 اى الى ذلك النص او يستندون الشقاء بسبب ذلك النص اليه اى الى فرعون
 (واما آله فلهم حكم آخر ليس هذا موضعه ثم يعلم انه ما يقبض الله احداً الا
 وهو مؤمن اى مصدق بما جاءت به الاخبار الالهية واعنى بقوله ما يقبض الله
 احداً الا وهو مؤمن (من المحتضرين ولهذا) اى ولاجل كون المحتضر
 صاحب ايمان وشهود (يكره موت الفجأة) وقتل الغفلة فأما موت الفجأة

(فقد ان يخرج النفس الداخل ولا يدخل النفس الخارج فهذا موت الفجأة
وهذا غير المحتضر وكذلك قتل الغفلة بضرب عنقه من ورائه وهو لا يشعر بقيض
على ما كان عليه من ايمان او كفر ولذلك قال عم ويحسر على ما عليه مات كما انه
يقبض على ما كان عليه والمحتضر لا يكون الا صاحب شهود فهو صاحب ايمان بآئمه)
اي يؤمن بالذي كان يشاهده من الوعد والوعيد فانه ثبت بالنص بان كل كافر
لا يموت الا وهو مؤمن لكن لا ينفع ايمان من يتيقن بالموت وعلى اى حال فالمحتضر
صاحب ايمان (فلا يقبض) احد (الاعلى ما كان عليه) من ايمان او كفر (لان
كان حرف وجودى) تدل على وجود المعنى في محله كما في قوله تعالى (وكان الله
عليها حكيماً) تدل على وجود العلم في ذاته تعالى فيدل على وجود معنى في المقبوض
فقط لا على زمان وجوده في ذلك المقبوض فاعتبر ذلك المعنى في القبض ان خيراً فخير
وان شرّاً فشر فلا يستبر الزمان في مناه (لا يفجر معه) اى مع كان (الزمان الا
بقرائن الاحوال) فلا يدل على الزمان الا بالقرائن فلا يستدل به على زمان
النفس على معنى ان كان زمان القبض أساساً قبض ما يوساً فكان كافراً وان لم يكن
ما يوساً في زمان الايمان قبض متيقناً بالحياة فكان مؤمناً (فتفرق) على صفة
المتكلم (بين الكافر المحتضر في الموت) وهو الكافر الذى آمن عند التيقن
بالموت فقبض على ذلك الايمان فهو في مشيئة الله عند المالك (وبين الكافر
المقتول غفلة او الكافر الميت فجأة) لتحقيق الكفر فيهما فقبض على الشرك
واما المؤمن المقتول غفلة او الميت فجأة فتحكم بكراهما لعدم علمه بايمانهما
(كما قلنا في حد الفجأة واما حكمة التجلّي والكلام) قوله (في صورة النار) من
التنازع فخذف مفعول احدهما باعمال الآخر (لانها كانت) النار (بقية) اى
مطلوب (موسى قبلى الله له) اى لموسى (في مطلوبه ليقبل عليه ولا يعرض
عنه فانه لو تجلى له في غير صورة مطلوبه اعرض عنه لاحتجاج همته على مطلوب
خاص) وهو النار لكمال احتياجه اليها (ولو اعرض لماد عمله عليه) وهو
الاعراض عن الحق (فاعرض عنه الحق) مجازاة له (وهو مصطفى مقرب)

عند الله (فن قرّبه) اى قرّب الحق من التّريب ومن موصولة اى فن جملة
الحق مقربا عنده وعند البعض من الغرب ومن حرف جر والاول النسب
(انه) اى الشان (تجلى) الحق (له) اى لمن قرّبه الحق (فى) صورة
(مطلوبه) وهو لا يعلم كنار موسى رآها عين حاجته وهو الاّله ولكن ليس
يدريه) والضمير فى قوله وهو الاّله وفى يدريه راجع الى النار اما باعتبار كون
النار مطلوبا او باعتبار الخير

﴿ فصل حكمة صمدية فى كلمة خالدية ﴾

الصمد المصمد اليه اى المحتاج اليه او الصمد هو الذى لا جوف له ولما غلبت
صفة الصمدية على خالد عليه السلام احتضت الحكمة الصمدية بكلماته
(واما حكمة خالد بن سنان عليه السلام فانه اظهر بدعواه النبوة البرزخية)
اى الاخبار عن احوال القبر (فانه ما ادعى الاخبار بما هنالك) اى ما يدعى
الاخبار بما فى البرزخ (الا بعد الموت فامر أن ينش عليه فيسأل) عن احوال
القبر (فيخبر أن الحكم فى البرزخ على صورة الحياة الدنيا فيعلم بذلك) اى
بما اخبره خالد عم (صدق الرسل كلهم فيما اخبروا به فى حياتهم الدنيا) من نعم
القبر وعذابه (فكان غرض خالد عايه السلام ايمان العالم كله بما جاء به الرسل)
من المقامات البرزخية وحوالها ومقصود خالد عم من هذا الفعل (اىكون) خالد عم
(رحمة للجميع فانه تنسرف) من التنسريف (بقرب نبوته من نبوة محمد عايه
السلام وعل) خالد عم (ان الله ارسله) اى محمد آعليه السلام (رحمة للعالمين ولم يكن
خالد عم برسول فأراد أن يحصل من هذه الرحمة فى الرسالة المحمدية على حظ
واقر ولم يؤمر بالتبليغ فأراد أن يحظ بذلك) التبليغ (فى البرزخ اىكون
اقوى فى العالم فى حق الخلق) اى ليظهر اعليته بين الناس فى البرزخ وقصته
مذكورة فى كتب التفسير ونحن اوردها على ما اوردها القيسرى فى سرحه
بمبارته بلاقص ولازيادة تركا بهذه الحكاية وهى انه كان مع قومهم يسكنون
بلاد عدن فخرجت نار عظيمة من مغارة فاهلكت الذرع والضرع فالتحقوا اليه

قومه فأخذ خالد عليه السلام يضرباً تلك النار بحصاه حتى رجعت هاربة
 منه الى المغارة التي خرجت منها ثم قال لاولاده اني ادخل المغارة خلف
 النار حتى اطفئها وامرهم ان يدعوه بعد ثلاثة ايام تامة فانهم ان نادون قبل
 ثلاثة ايام فهو يخرج ويموت وان صبروا ثلثة ايام يخرج سالماً فلما دخل صبروا
 يومين واستفذهم الشيطان فلم يصبروا تمام ثلثة ايام فقتلوا انه هلك فصاحوا به
 فخرج من المغارة وعلى رأسه ألم حصل من صياحهم فقال ضيعتوني واضعتم
 قولي ووصيتي واخبرهم بموته وامرهم ان يقربوه ويرقبوه اربعين يوماً فانهم
 يأتيهم قطع من الغنم يقدمها حماراً يتر مقطوع الذنب فاذا حاذى قبره ووقف
 فانيبشوا عليه قبره فانه يقوم ويخبرهم باحوال البرزخ والقبر عن يقين ورؤية
 فانتقلوا اربعين يوماً فجاء القطيع ويقدم حماراً يتر فوقف حذاء قبره فهم
 مؤمنوا قومه ان ينبشوا عليه فابى اولاده خوفاً من العار لئلا يقال لهم اولاد
 المتبوش قبره فحملتهم الحمية الجاهلية على ذلك فضيعوا وصيته واضاعوه
 فلما بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم جاءته بنت خالد عليه السلام فقال
 الرسول عليه السلام مرحباً يا امة بنى اضاعه قومه (فاضاعه قومه ولم يصف
 النبي ع قومه بانهم ضاعوه وانما وصفهم بانهم اضاعوا نبيهم) اى وصيته (حيث
 لم يباغوه) من التبليغ (مراده) من اخبار احوال القبر (فهل بلغه الله اجر
 امنيته) اى قصده ونيته (فلا شك ولا خلاف في ان له اجر امنيته وانما الشك
 والخلاف في اجر المطلوب هل يساوى تمتى وقوعه مع عدم وقوعه) قوله
 (بالوجود) يتعاقب يساوى (ام لا فان في الشرع ما يؤيد التساوى في مواضع
 كثيرة كالآتي للصلاة في الجماعة فتقوته الجماعة فله اجر من حضر الجماعة
 وكالتحني مع فقره مامم عليه اصحاب الثروة والمال) قوله (من فعل الخيرات)
 بيان لما (فله) مثل اجورهم ولكن مثل اجورهم في نياتهم اوفى عملهم فانهم)
 اى اصحاب الثروة (جمعوا بين العمل والنية ولم ينص النبي ع) اى لم يذكر
 النص (عليهما) اى على العمل والنية (ولا على واحد منهما) بل قال فله

أجر من حضر الجماعة فإن من حضر الجماعة له اجران اجر النية واجر العمل
فلا يعين النبي صلى الله عليه وسلم إلا جر الحاصل له أنجمو عهما او واحد منهما
على التعيين (والظاهر أنه لا تساوى بينهما) اى لا تساوى في الأجر بين من
نوى الخير ولم يقدر العمل وبين من نوى وعمل (ولذلك) الأجر (طلب خالدين
سنان ع) إلا بلاغ حتى يحصل له مقام الجمع بين الامرين النية والعمل فحصل
الأجرين (نواب النية ونواب العمل) (والله اعلم)

﴿ فص حكمة فردية في كلمة محمدية ﴾

(انما كانت حكمته فردية لا، أكمل موجود في هذا النوع الانساني) لكونه
بمرتبة روحه جاهماً بجميع الاسماء الالهية وبمرتبة جسمه جاهماً بجميع المراتب
الكونية (ولهذا) اى ولاجل انه أكمل موجود (بدى به الامر) اى امر النبوة
من حيث روحه وختم من حيب جسده العنصرى (فكان نماً و آدم بين
الماء والطين) قبونه ازلى ونبوة غيره من الانبياء عابهم السلام حادة فهم
نيبون حين البعث (ثم كان) النبي (بنشأته الضصرية خاتم النبيين) كما انه عليه
السلام بنشأته الروحانية اول النبيين فيه بدى امر النبوة وختم (واول الافراد)
اى واول ما يوجد من الفردية (الثلاثة) خبر لقوله واول وهى الاحدية الذاتية
والاحدية الصفاتية والحقيقة المحمدية (وما زاد على هذه) الفردية (الاولى من
الافراد فانه عنها) اى صادر عن هذه الفردية الاولى (فكان عليه السلام دل دليل
على ربه فانه اوتى بجوامع الكلم التى هى سميات اسماء آدم) وسميات اسماء آدم
هى الحقائق التى تدل كل واحد منها على ربه فاذا اوتى الرسول بجوامعها
كان دالا على ربه ادل دليل فكان الرسول من حيث نشأته الروحية مشتملا على
الفردية الثلاثة الاولى (فاقبه الدليل) المتجلى للمعانى (فى تثليثه والدليل دليل نفسه)
على ربه لحديث النبي ع (من عرف نفسه فقد عرف ربه) (فكل نفس دليل لنفسه
على ربه ولا يدل نفس شخص لنفس آخر على ربه ذلك الآخر لذلك

قال النبي عليه السلام من عرف نفسه ولم يقل من عرف نفسه فظهر أن اللام في قوله والدليل للاستغراق أي كل واحد من أفراد الدليل دليل لنفسه على ربه لالامهد كآزعم بعض الشارحين (ولما كانت حقيقته تعطى الفردية الأولى) قوله (بما) يتعلق بتعطي أي تعطى الفردية الأولى بالذي (هو ماث النشأة) قوله (لذلك) يتعلق بقوله (قال) وهو جواب لما أي قال الرسول (في) باب (الحجة التي هي أصل الوجود حجب إلى من دنياسكم ثلث بما) أي قال ذلك القول أوجب إليه ثلث بسبب الذي وجد (فيه) أي في وجود محمد عليه السلام (من الثلاث) بيان لما (ثم ذكر النساء والطيب وجبات قرعة عنه في الصلاة فابتدأ بذكر النساء وأخر الصلاة وذلك) أي بيان سبب تقديم النساء في الذكر على الطيب والصلاة (لأن المرأة جزء من الرجل في أصل ظهور عينا) لذلك ابتداء بذكرها ثم رجع إلى بيان قوله والدليل دليل لنفسه فقال (ومعرفة الإنسان بنفسه مقدمة على معرفته بربه فان معرفته بربه نتيجة عن معرفته بنفسه لذلك) أي لأجل أن معرفة الرب نتيجة عن معرفة الإنسان بنفسه (قال عليه السلام من عرف نفسه فقد عرف ربه فان شئت قلت بمنع المعرفة في هذا الخبر والخبر عن الوصول فانه سائق فيه) فان حقيقة النفس لا تدرك بكنهها كما أسار إليه النبي عليه السلام ما عرفناك حق معرفتك (وان شئت قلت بآبوت المعرفة) وهو بحسب كالاتها لا بحسب حقيقتها (فالاول ان تعرف ان نفسك لا تعرفها فلا تعرف ربك فانت) عالم بعدم علمك نفسك وربك (والثاني ان تعرفها فتعرف ربك فكان محمد عم اوضح دليل) لنفسه (على ربه) وانما كان اوضح دليل (فان كل جزء من العالم دليل على أصله الذي هو ربه) ومحمد عليه السلام لما كان عبارة عن مجموع حقائق مافي العالم كان اوضح دليل فان دلالة الكل اوضح لكونها دلالة مطابقة كاملة في الدلالة من دلالة الجزء وأشار إليه قوله (فافهم فانتما حجب إليه النساء فغن) أي قال (الذين لاه من باب حين الكل إلى

جزئية فأبان) أى أظهر الرسول عم (مذلل) القول أو يحينه الى النساء
 (عن الامر في نفسه) قوله (من جانب الحق) يتعاق بالامر (في قوله) أى في
 قول الحق (في هذه المسألة المنصرفة و صحت فيه من روى) نحن الحق اليها
 حين الكل الى جزئه فمن اليه حين الحزب الى كله وانقرع الى اصله فأبان رسول
 الله هذا المعنى بحينه النساء في قوله حب الى من دنبا كما تاب النساء فان الامر
 كذلك بين الله وبين عباده (نعم ومنه) الحق (نفسه شدة الشوق الى لقائه)
 يضاف الى العاقل وترك ذكر المنعول أى يشترك الحق لائسا، نفسه أى من
 يشترك اليه (فقال المشتاقين) لأجل اشتياقهم اليه (يادود أتى اسد سوفا
 اليهم يعنى المشتاقين اليه وهو) أى اللقاء الذى يشترك الحق اشتياق
 (انقاء خاص) بالموت الطيبى (فانه قال في حديث الرجال ان احدهم ان يرى
 ربه حتى يموت فلا بد من الشوق الى هذه صفة) أى لا بد لمن لم يرى ربه الا
 بالموت من شوق الى هذا اللقاء الخاص وان كره سبب هذا اللقاء عنده وهو
 الموت فكان الحق اسد سوفا الى هذا اللقاء الخاص وان كره سببه عنده
 كما في حديث التردد (فشوق الحق) ثامت (لهؤلاء المترين مع كونه راحم)
 باليهود المذائق الاذلى (يحب ان يروا) بالرؤية الخاصة بموت الله وان رؤيتك
 نفسك في نفسك لا كرؤيتك في المرأة فانها رؤيته حاصلا لا يكون دون المرآة
 (وبأين المقام) الدينوى (ذلك) اللقاء فلا بد من الخروج من هذا المقام
 بالموت الطيبى لحصول اللقاء فأنبه قوله أى اسد سوفا اليهم (قوله حتى يعلم مع
 كونه عالما) بجميع الاشياء بعلمه الاذلى وهو علم خاص حاصلا له بصور
 المظاهر (فهو) أى الحق (يشترك لهذه الصفة الخاصة التى لا وجود لها
 الا عند الموت) الطيبى وانما قيدنا الموت بالطيبى فان الموت الا رادى
 وان كان سببا لمشاهدة الرب لكنه ليس سببا لهذا اللقاء الخاص ولهم بموت
 بالا رادى وغيره في هذا المقام كما قال البعض لا يجوز لان الحق لا يشترك الا
 المقربين الذين يموتون بالموت الا رادى كما قال فاشترك الحق لهؤلاء المقربين

فالموت الموت الطبيعي غير لقاء الموت الأرواحي (فيل) الحق (بها) أي بتلك
 الصفة التي هي الرؤية الخاصة بالموت (شوقهم إليه) ونجيهم بماء الوصال
 عن عذاب نار الشوق نار الفراق (كما قال تعالى في حديث التردد وهو)
 أي حديث التردد (من هذا الباب) وهو باب الشوق إليهم (ما ترددت
 في شيء أنا فاعله ترددي في قبض عبدي المؤمن يكره الموت وأنا أكره) من
 كرهه يكره (مساأته) أي وأنا أكره ما يكرهه المؤمن من الموت فإن المحب
 هو الذي يكره ما يكرهه محبوبه (ولا بد له من لقاء) فلا بد له من الموت (فبئس له)
 أي بشر الحق العبد المؤمن بلفظه بقوله ولا بد من لقاء (وما قال له) أي
 ولم يقل للعبد المؤمن (ولا بد له من الموت لتلايغهم بذكر الموت ولما كان
 لا يبقى) من لقي أي لما كان لا يلاق المؤمن (الحق إلا بعد الموت كما قال عليه
 السلام أن أحدكم لا يرى ربه حتى يموت لذلك) يتعلق بقوله (قال تعالى)
 وهو جواب لما (ولا بد له من لقاء فاشياق الحق) إلى لقاء عبده (لوجود
 هذه النسبة) الحاصلة له من موت العبد وكذلك اشياق العبد إلى لقاء ربه
 إنما يكون لوجود هذه النسبة الحاصلة له من موته وأشار إلى الشوق عن
 إسان الحق تعالى بقوله (شعر) يحس الحبيب إلى ربيتي* وإني إليه) أي إلى
 الحبيب (استدحينا*) فإن كل واحد من الحق والعبد كان محبا ومحبوا فألقى
 محبا للعبد ومحبوب له وكذلك العبد (ونفخوا) أي اضطرب (النفوس)
 في طلب ربيتي (ويأبى القضاء*) والتقدير ألا أبى عن حصول مرادهم قبل
 ومات الأجل وقد حكم القضاء وقدّر التقدير لكل نفس أجلها في وقته
 لا يقدم ولا يتأخر فإذا كان ذلك (فأشكو) على صيغة المتكلم (الانين) أي
 فأنسكوا من الأزملة والانين إلى أن جاء آن الأجل (ويشكو) الحبيب
 (الانينا) أكون الانين حائلة بيني وبين حبيبي (فلأبأن) أي فلما أظهر الحق
 (أه) أي أن الشأن (تفتح) الحق (من روحه) في هذه المشاة الضمنية (فأنا
 اشفاقاً لأنفسه) السبعة بالتمين الخافية (الآراء) أي الإنسان كيف

(خلقه) الله (على صورته) وانما خلقه على صورته (لانه) حامل (من
 روحه) المنفوخة في النشأة العنصرية (ولما كانت نشأته من هذه
 الاركان الاربية المسماة في جسده اخلاطاً حذب عن قفحه فيه) اى عن
 قفح الحق في جسده (اشتعال) كاشتعال التهمة (بما) اى بسبب الذى كان
 (في جسده) اى في جسد آدم (من الرطوبة) بيان لما وهى كالدهن لاسراج
 (فكان روح الانسان ناراً) مشتتلاً بالحرارة الغريزية (لاجل نشأته
 العنصرية) التى فيها الرطوبة (ولهذا) اى ولـاجل كون روح الانسان
 (لـاجل نشأته) ناراً (ما كلم الله) اى ما تجلى الله (موسى) الا فى صورة النار
 وجعل حاجته فيها) اى فى صورة النار (فلو كانت نشأته) اى نشأة الانسان
 (طبعية) لا عنصرية (لكان روحه نوراً) فظهر أن الروح يتبع في الظهور للنشأة
 فكان في النشأة الطبعية نوراً كما في الملائكة التى فوق السموات وفى العنصرية
 ناراً كما في الانسان (وكى) الحق (عنه) اى عن الروح (بالنفخ) يشير الى انه
 حاصل (من نفس الرحمن) فانه) اى فان الشان قوله (بهذا النفس الذى هو النخعة)
 يتعلق بقوله (ظهر عينه) اى حصل عين الانسان او عين الروح في الخارج بقوله
 (وباستعداد المنفوخ فيه) وهو النشأة العنصرية يتعلق بقوله (كان الاشهاد
 ناراً لا نوراً فبطن نفس الحق فيما كان به الانسان انساناً) وهو الروح الذى
 كان به الانسان انساناً فاذا ظهر الانسان بالروح وظهر الروح بنفس اخى
 بطن النفس واستتر في الروح الانسانى (ثم اثنى له) مضمناً على صورته حمداً
 امرأة فظهرت بصورته فن) آدم (اليها حينئذ) الى نفسه وحنن انراة
 اليه حينئذ) الى وطنه (واصلها) فحب اليها النساء (بذالك الحب) فان الله
 احب من خلقه على صورته وامجد له ملائكته التوربيين على) اى مع (عظام
 قدرهم ومنزلتهم وعلو نشأتهم الطبعية) والمراد بها الملائكة السماوية فان الملائكة
 التى فوق السموات وهم الملائكة المألون لم يسجد لهم الله لآدوه وقد يقال للملائكة
 السماوية طبعيون كما يقال عنصريون اذ في العالم شئ الا وهو صورة من صور

العلية فبهذا الاعتبار كل شيء طيبى فهم الملائكة النصريون الطيعيون
 النوريون فكانوا طالين عن الانسان بحسب نشأتهم النورية وان كانوا
 عنصريين (فن هناك) اى فن مقام حب الله او مقام الخين من الطرفين
 (وقعت المناسبة) اى الارتباط بين الرب والعبد (والصورة) اى والحال
 ان الصورة (اعظم مناسبة واجلها واكملها قالها) اى فان الصورة الانسانية
 (زوتجت) من التزويج (اى شفت وجود الحق كما كانت المرأة شفت بوجود
 الرجل فصيرته) اى فصيرت المرأة الرجل (زوجاً) فجعل الصورة الانسانية
 الصورة الالهية زوجاً والمقصود اثبات حب الله الى الانسان المخلوق
 على صورته وهو الانسان الكامل وهو المسمى بالقول والروح المحدثى
 واقل ما انشعب منه ارواح الانبياء واما امر الحق للملائكة الا ان يسجد لمن كان
 على صفة الحق واما جسد آدم وهو قبلة الملائكة كقبلتنا هذه اذ ليس هو مخلوقاً
 على صفة الحق (فظهرت الثلث حق ورجل وامرأة فن الرجل الى ربه الذى
 هو اصله خين المرأة اليه فحب اليه ربه النساء) التى على صورته (كما احب الله
 من هو على صورته فواقع الحب) اى حب الرجل فى الحقيقة (الامن تكون)
 من الكون (عنه) وهو المرأة (وقد كان حبه) اى حب الرجل (لن تكون)
 الرجل (منه وهو الحق فاهذا) اى فلا جل ان حب الرجل لا يكون الا لمن
 تكون الرجل منه (قال) الرسول عم (حب الى ولم يقل احب من نفسه) اى
 لم يسند الحب الى نفسه بل اسنده الى ربه فكان حب الرسول لاسماء عين
 حب الحق لمن خلقه على صورته (لتعلق حبه بربه الذى هو) اى الرسول
 (على صورته) اى على صورة ربه (حتى فى محبة لامرأته) يتعلق حبه بربه
 (فانه) اى فان الشان (احبها) اى احب الرسول امرأته (بحب الله اياه
 تخالفاً لآلهيا) فكيف كان لابد من محبة الرجل المرأة فأحب الرجل المرأة (ولما
 احب الرجل المرأة طلب الوصلة اى غاية الوصلة التى تكون فى المحبة فلم يكن
 فى صورة النشأة العنصرية اعظم وصلة من النكاح) اى الجماع بالنكاح

(ولهذا) أى ولاجل كون الجماع اعظم وسيلة (تم الشهوة اجزاءه) أى اجزاء الرجل (كلها) والمرأة كذلك (ولذلك) أى لاجل عموم الشهوة الى اجزائه كلها (اسر بالغتسال منه) أى من الجماع (فعمت الطهارة كما عم النساء فبها) أى فى المرأة (عند حصول الشهوة فان الحق غيور على عبده ان يعتمد) العبد (انه يلتذ بغيره) أى بغير الحق أى نسي الحق فى حالة التداذه ويمتد أن من يتلذذ به غير الحق مطلقا فتجب برجس الفسلة التى تحصل بالتوجه والاشتغال بمن اتصف بالحور والامكان واتسم باسم الغير فلا يمكن رجوع العبد الى الحق بما كسب من الجماع (فظهره) أى فظهر الحق ذلك العبد بعد الجماع (بالفصل ليرجع) العبد (بالنظر اليه) أى الى الحق (فبى ففى فيه) أى فى المرأة فكانت الطهارة لاجل مشاهدة الرجل الحق فى المراد (اذ لا يكون الا ذلك) النظر والشهود أى نظر الرجل الى الحق فى المرأة فلا بد للرجل ان ينظر الى الحق فى المرأة (فاذا شاهد الرجل الحق فى المرأة كان شهوده) أى كان شهود الرجل الحق فى المرأة شهوده الحق (فى منفعل) منسما مشاهدة فاعل وهو مشاهدة المؤثر من الاثر فكانت المرأة كالأثر القابلة للأثر الرأى (واذا شاهده) أى الحق (فى نفسه من حب نلهو المراد منه شاهده فى فاعل) متفخما مشاهدة منفعل وهو مشاهد الأثر من المؤثر من شاهد الرأى من حيث ظهور صورة عنه فى امرأة (ه اذا شاهده من هـ) من غير استحضار صورة ما تكون عنه (وهو امرأة) (كان شهوده) أى الحق (فى منفعل عن الحق بلا واسطة فنشوده الحق فى المرأة انهم وأكل) من شهوده فى نفسه بلا استحضار المرأة (لانه) أى لأن الشان (شاهد) الرجل (الحق) فى المرأة (من حيب هو) أى من حيب ان الله (هو فاعل ومنفعل) وهذا الاسم نتيجة للتقسيم الأولين لأن كل واحد منهما لا يكون الا استحضار صورته تكون عنه وهو المرأة فلا يتحقق احدهما بدون الآخر بل كل واحد منهما متعين للآخر بخلاف القسم الثالث فإنه لا يشاهد الحق فيه الا من حيب هو منفعل

خاصة ولذلك لم يقيد القسامين الاولين بقوله خاصة بناء على الظاهر اذ في الصورتين كان احدهما ظاهراً والاخر متخفياً في احدهما لذلك اظهر في النتيجة فقال من حيث هو فاعل ومنفعل فيصدق على كل واحد منهما شهوده للحق في المرأة اما شهوده من حيث هو فاعل فهو تصرف الرجل فيها كتصرف الحق فيه وهو جهة الفاعلية واما شهوده من حيث هو منفعل فهو كونها تحت تصرفه ومحل الافعال (و) يشاهد الحق (من نفسه) من غير استحضار المرأة (من حيث هو منفعل خاصة فلهذا) اى فلاجل هذا المذكور (احب) الرسول (النساء اكمال شهود الحق فيهن اذ لا يشاهد الحق مجرداً عن المواد ابداً) فهي اكمل الامور لمشاهدة الحق (فان الله بالذات غنى عن العالمين) فلا يمكن شهوده من هذا الوجه (واذا كان الامر من هذا الوجه متمتعاً ولم تكن الشهادة الا في مادة فشهود الحق في النساء اعظم الشهود واكمله) * ثم رجع الى اسل المسئلة واعاد ليتبت عليها الاحكام فقال (واعظم الوصلة النكاح) اى الجماع الحلال وهو اما بالنكاح او بالملأ اذ الجماع بدونهما الارواح له فلا يشاهد فيه الحق ابداً لذلك حرم الزنا في جميع الاديان فكفى عن الجماع الحلال بالنكاح (وهو) اى النكاح (نظير التوجه الى الله على من خافه على صورته ليخلفه) اى ليكون خائفة في الملأ كما قال (انى جاعل في الارض خليفة) (فيرى فيه) اى فيمن خافه (مورنه بل) يرى (نفسه) فان المتعين بكل تعين هي الطبيعة التي هي مظهر الذات الالهية (فموراه وعدله وقبح فيه من روحه الذي هو نفسه) اى عينه من جهة حقيقته وباطنيته لا من جهة امكانه وحدونه وخافه فانه قال عليه السلام (اول ما خلق الله روحى) فانه باعتبار اضافته الى الرسول خلق وحادث وباعتبار نسبته الى الحق حق وقديم فكان نسبة الروح الى الحق نسبة الصفات الالهية اليه لذلك قال (فظاهره) اى ظاهر من خلقه على صورته (خلق) اى متصف بصفة الخلقية من الامكان والحدوث ولوازمها (وباطنه) الذي هو الروح (حق) اى ثابت محقق لا يفتنى بخراب البدن موصوف ببعض الصفات الالهية من القدم والربوبية

والتدبير (ولهذا) اى ولاجل كون باطنه حقاً (وصفه) اى وصف الحق الروح (بالتدبير لهذا الهيكل) المحسوس (قائه تعالى به يدبر الامر) فوصفه بما وصف نفسه به (من السماء وهو العلو الى الارض وهو اسفل السافلين لانها) اى الارض (اسفل الاركان كلها) فدبر الله تعالى امر الوجود من الروح الانسانى وهو السماء الى الارض وهى الهيكل الانسانى اودبر الله الامر من الرجل وهو السماء الى الارض وهى المرأة (وسماهن) اى سعى الحق والرسول من تأخير في الوجود عن الرجل (بالنساء) لتأخرهن عن الرجال (وهو جمع لا واحد له من لفظه ولذلك) اى ولاجل تأخرهن عن الرجال (قال عليه السلام حب الى من ديننا كم نالت النساء ولم يقل المرأة فرأى) رسول الله عم (تأخرهن في الوجود عنه) اى عن الرجل (فان النساء هى التأخير قوله تعالى انما النسوة زيادة فى الكفر والبيع بنسبه يقول بتأخير فلذلك) اى فلاجل كون وجود معنى التأخير في وجودهن (ذكر النساء فما احبهن) اى فاذا رأى مرتبتهن في الوجود حيث قال الله تعالى علم انه ما احبهن (الا بالمرتبة وانهن محل الاضمار) بخلاف ما اذا قال المرأة فانها لا تقيد ما افاد به النساء لجواز أن يحسن لفضاء الشهوة لعدم وجود ما روى فى النساء (فهن له) اى النساء لارجل (كاطمية للفق التى تقع فيها صور العالم بالتوجه الارادى والامر الآمى الذى هو نكاح فى عالم الصور المنصيرية وهمة فى عالم الارواح التورية وترتيب مقدمات فى المعانى للانتاج وكل ذلك نكاح الفردية الاولى فى كل وجه من هذه الوجوه) فالامر واحد وهو فتح الحق الصور فى الطيبة الكلية بالتوجه الارادى والمراتب كثيرة (فن احب النساء على هذا الحد) اى على المرتبة (فهو) اى حبه (حب آمى) يشاهده فى هذه المرأة الاكمل (ومن احبهن على جهة الشهوة العلية خاصة قصه) اى قص هذا الحب عن مشاهدة الحق فى النساء (عام هذه الشهوة فكان) هذا الحب (سورة بلاروح عنده) اى عند الحب (وان كانت تلك الصورة) اى صورة الشهوة الطبيعية (فى نفس الامر ذات روح واكنها

غير مشهودة لمن جاء لامرأته اولاً حتى حيث كانت بمجرد الالتذاذ لكن لا يدري
 لمن التذذاء (ومن استفهام (فجهل) هذا الرجل من نفسه (ما يجهل الغير
 منه) والمراد بالغير من احبهن بحب آلهى فانه يعلم ان التذاذ هذا الرجل لمن
 وما فى قوله ما يجهل لالتى والضمير فى منه راجع الى الرجل الجاهل من نفسه
 (لملم يسم هو) اى مادام لم يسم الغير هذا الرجل الجاهل (باسانه) اى
 بلسان ذلك الرجل (حتى يعلم) يعنى يعلم ذلك الرجل من نفسه ما هو
 وما تلذذه وما امرأته ولمن يلتذ اذا اخبره غيره الذى هو عالم بذلك فحينئذ يعلم
 من هو وما تلذذه ولمن ثبت التذاذ وما امرأته (كما قال بعضهم شعره صبح
 عند الناس انى عاشق غير أن لم يعرفوا عشقى لمن) كذلك هذا الجاهل احب
 الالتذاذ فاحب المحل الذى يكون) فيه الالتذاذ وهو المرأة (ولكن غاب
 عنه روح المسئلة) وهى مشاهدة الحق فى المرأة فاعلاماً ومنفعلاً (فلو علمها)
 اى روح المسئلة (لعم بمن) موصول او استفهام (التذ ومن التذ وكان كاملاً)
 فى رتب العام بالله لكونه مشاهداً للعق اعظم شهود (وكما تزلت المرأة عن
 درجة الرجل بقوله وللرجال عليهن درجة تزل المخلوق على الصورة عن
 درجة من انشاء على صورته مع كونه على صورته فتلك الدرجة التى تميز
 الحق (بها) اى بسبب تلك الدرجة (عنه) اى عن مخلوقه على صورته (بها)
 اى بسبب تلك الدرجة (كان) الحق (غنياً عن العالمين وفاعلاً أولاً)
 فكان غناؤه وفاعليته الاولى مسبباً عن تلك الدرجة (فان الصورة) المخلوقة
 على صورته (فاعل ثان) لانه متصرف فى العالم خلافة عن الله (فما) اى ليس
 (له الاولى التى للحق) فميز الحق عنه بالمرتبة (فتميزت الاعيان) عن الحق (بالمراتب)
 وتميز بعضها عن بعض بمحنة معينة (فاعطى كل ذى حق حقه كل طرف) بلا
 نقص وزيادة متخلفاً بمخلوق آلهى (فهذا) اى فلاجل اعطاء كل عارف وكل
 ذى حق حقه (كان حب النساء لمحمد عليه السلام عن تحبب آلهى وان الله اعطى
 كل شئ خلقه وهو عين حقه) فاقضى عين محمد عليه السلام حبهن فاعطى الله

حقه فاجبهن فالتفت اعيان النساء ان يجبهن الرجل فاعطى محمد عليه السلام
 حقهن مما اعطى الله له فكل عارف اعطى كل ذي حق حقه وهذا معنى
 قوله (فاعطاه) اى فاعطى الحق الحب لمحمد عليه السلام (الا باستحقاق
 استحققه) اى استحق محمد عليه السلام جبهن (بسماء اى بذات ذلك المستحق
 وانما قدم) الرسول فى الحديث (النساء لانهن محل الافعال كما تقدمت الطبيعة
 على من وجد منها) قوله (بالصورة) متعلق بقوله تقدمت (ولست الطبيعة
 على الحقيقة الا النفس الرحمانى فانه) اى فان الشان (فيه) اى فى النفس
 الرحمانى (اقتحت صور العالم) لافى غيره (اعلاه واسفله) ولا يفتى بالطبيعة
 الا هو فكانت الطبيعة عين النفس الرحمانى فى ان كل واحدة منهما محل
 لاقتراح صور العالم فقدمت الطبيعة على من وجد منها من صور العالم (اسريان
 النفخة) يتعلق بقوله اقتحت وهى قوله واذا سويته ففتحت فيه من روحى
 (فى الجوهر الهولانى فى عالم الاجرام خاصة) فكانت الطبيعة والنفس
 الرحمانى واحدا لان كل واحد منهما يسرى فى الاجسام بواسطة الميولى
 الجسمية (واما سريانها) اى سريان الطبيعة (لوجود الارواح الثورية
 والاعراض فذلك سريان آخر) فان الطبيعة تسرى فى وجود الارواح بالذات
 والنفس الرحمانى يسرى بواسطة سريان الطبيعة الجوهرية (ثم انه عايه السلام
 غلب فى هذا الخبر التائيت على التذكير لانه قصد) الرسول (التهتم بالنساء
 وقال ثابث ولم يقل ثلثة بالهاء الذى هو لعدد الذكران اذ وفيها) اى فى الثابث
 الواو للعطف والمعطوف عايه مقدر تقديره اذ فيها ذكر النساء وفيها (ذكر
 الطيب وهو مذكور وعادة العرب ان يغلب التذكير على التائيت فتقول
 الفواطم وزيد خرجوا ولا تقول خرجن فتلبوا التذكير وان كان واحدا
 على التائيت وان كن جماعة وهو) اى والحال ان الرسول (عزى) افصح
 الفصحاء مع انه خالف قاعدتهم فى ذلك (فراعى التبي عايه السلام المعنى الذى
 قصد) الرسول (به) اى بهذا المعنى (فى النخب اليه) وهو قوله حب الى

ولم يقل احببت من نفسه (ما) دام (لم يكن يؤثر حبه) اى حب الرسول فقوله
 ما لم يكن قيد لقوله فراعى اى فراعى هذا المعنى مادام لم يكن حب الرسول
 اليهن مؤثراً بل هو متأثر بحبهن فيحبهن بحب الله فقلب التانيث على التذكير
 رعاية لهذا المعنى (فعلم الله) من الحقائق والاسرار (ما لم يكن يعلم) فاخبرنا
 باسمه الفصيح بما علمه الله فقال حبب الى ولم يقل احببت لتطوق حبه ربه قال
 وناب ولم يقل ثلثة لقصد التسمم بالنساء (وكان فضل الله عليه) اجراً (عظيماً)
 فقلب التانيث على التذكير بقوله ثلث بغير هاء فما علمه عليه السلام بالحقائق
 وما شئت رعايته للحقوق) فان حق التانيث في هذا المقام التناوب على التذكير
 فهو اعطى كل ذى حق حقه (ثم انه) اى النبي عليه السلام (جعل الخاتمة
 نظيرة الاولى في التانيث وادرج بينهما التذكير فبدأ بالنساء وختم بالصلاة
 وكلتاها تانيث والطلب بينهما كهو) اى النبي عليه السلام او كما دم (في وجوده
 فان الرجل مدرج بين ذات ظهر عنها وبين امرأة ظهرت عنه فهو)
 اى الرجل (بن مؤنثين تانيث ذات وتانيث حقيق كذلك النساء تانيث
 حقيق والصلاة تانيث عسر حقيق والطلب مذكر بينهما كما بين الذات
 الموجودة هو) اى آدم (عنها وبين حواء الموجودة عنه وان شئت قات الصفة
 فؤنة ايضاً وان شئت قات القدرة فؤنة ايضاً فكى على اى منذهب شئت
 فانك لا تجد الا التانيث بتقدم حتى ان اصحاب العلة الذين جعلوا الحق علة
 في وجود العالم والعلة مؤنثة) والمقصود اظهار كمال الرسول في الفصاحة
 والبلاغة كيف علم الحقائق وراعاها في كلامه الفصيح وعلمنا ما لم نكن نعلم مما
 علمه الله ما لم يكن يعلم (واما حكمة الطيب وجعله بعد النساء فلما في النساء من
 روائح التكوين) فانهم سبب لتكوين الاولاد (فانه اطيب الطيب عناق
 الحبيب كذا قالوا في المثل السائر)* ولما فرغ عن بيان حقائق كلامه شرع في بيان
 كماله في نفسه فقال (ولما خلق) رسول الله عليه السلام (عبداً بالاصالة لم يرفع
 رأسه قط) فلا وقولاً (الى السيادة بل لم يزل ساجداً واقفاً) اى ثابتاً (مع

كونه منفعلاً) ولم يتجاوز الى كونه فاعلاً (حتى كون الله عنه ما كون) كما قال
 خالقك من نوري وخلقت الاشياء من نورى (فاعطاه) اى اعطى الله التى
 (رتبة القاعلية) يتصرف بامر الله خلافة عنه (فى عالم الانفس التى هى
 الاصراف الطيبة) وهى عالم الارواح المدبرة بنفوسهم فى الوجود الشهادى
 فان فيها روائح الطيبة الوجودية فصالح الانفس بمنزلة النساء فى الشهادة
 فاعطاه رتبة القاعلية فى النساء فكما وجد فى النساء روائح التكوين كذلك
 وجد فى عالم الانفس روائح الوجود اذما يحصل الوجود الشهادى الاعمال
 الانفس (فحب اليه الطيب) كما حب اليه ما فيه الطيب وهو عالم الانفس
 والنساء فالطيب هو الرائحة الطيبة فكانت عرضاً متأخراً الوجود عن
 الجوهر قائماً بقوله فحب اليه يجوز أن يكون معلوماً وعجهولاً (فلذلك) اى
 فلاجل كون الطيب متأخراً بالوجود عما يقوم به (جملة) اى جعل رسول الله
 عليه السلام الطيب (بعد النساء فراعى) رسول الله عليه السلام فى هذا الترتيب
 (الدرجات التى للحق فى قوله رفيع الدرجات) فاول الدرجات العقل الاول وهو
 آدم الحقيقى والثانى النفس الكلية وهى حواء العقل الاول مذكر بن المؤمنين
 ذات الحق والمص الكلية فراعى اليه عليه السلام هذه الدرجات الالهية
 بحمل المذكر بين المؤمنين فكان رسول الله رفيع الدرجات اللب باضافة حسم
 اليه فى قوله حب الى وكذلك رفيع جميع الدرجات من الجواهر المحردة والاجسام
 (ذوالعرش لاستواءه) اى لاستواءه الى العرش (باسم الرحمن) فان العرش
 مخلوق من العقل الاول الذى هو روح محمد عليه السلام فكان محمد عليه
 السلام ذا العرش فان الدرجات كانتسب الى الحق نسب الى محمد صلى الله عليه
 وسلم تبعاً لاصالة فاذا استوى الرحمن على العرش (فلا يبق فبقن حوى) اى
 احاط واشتمل (عليه العرش من لاتصيه الرحمة الالهية الرحمانية وهو) اى
المعنى المذكور معنى (قوله تعالى ورحمتى وسعت كل شئ والعرش وسع كل شئ)
 والمستوى) اى الحاكم والمستولى عليه (الرحمن) فكان العرش مظهر الرحمن

يظهر منه فيض الرحمن على مائته من الموجودات (فمحققته) أى بحقيقة اسم الرحمن (يكون سرمان الرحمة في العالم كما قد ينسأ في غير موضع من هذا الكتاب ومن الفتوح المكي وقد جعل الحق الطيب في هذا الاتهام النكاحي) أى نكاح الشهادى الواقع بين الرجل والمرأة (في براءة عائشة رضى الله عنها فقال الحيناث للحنين والحنينون للحيناث والطيات لالعليين والطيون للطيات اولئك مبرؤن مما يقولون) من الافتراء في حقهن فان عائشة رضى الله عنها وباقي ازواجه اطيب الطيات كما ان محمداً صلى الله عليه وسلم اطيب الطيين (لجعل روايتهم) أى لجعل الحق روايتهم الطيين وهى اقوالهم لان الطيب من يتكلم كلمة طيبة أى صادقة والحديث من يتكلم كلمة خيئة وهى كلمة كاذبة طيبة أى صادقة وانما جعل اقوالهم روايتهم (لان القول نفس وهو) أى النفس (عين الرائحة فيخرج النفس بالطيب والحديث على حسب ما يظهر به في صورة النطق) أى يخرج النفس من الطيب طيباً ومن الحديث خيئاً (فن حيث هو اكهى بالاصالة كله طيب فهو) أى التعلق او القول كله (طيب ومن حيث ما يحمده ويذم) النفس (فهو) أى القول (طيب وخيث وقال في خبث الثوم هى سجرة تآكره رحبها ولم يقل آكرها فالعين لا تآكره وانما يآكره ما يظهر منها والكرهه لذلك) أى لما ظهر منها وهى الرائحة التى هى العرض القائم بها (اماعرفا او بدم ملايمة طبع او غرض او نزع او نقص عن كمال مطلوب ومائمه) أى وليس فى كراهة العين سبب (غير ما ذكرناه ولما انقسم الامر الى الطيب والحديث كما قررناه حجب اليه) أى الى محمد عليه السلام (الطيب دون الحديث ووصف) البى عليه السلام (الملائكة بانها تتأذى بالروائح الخيئة لما فى هذه النشأة المنصربة من التعيين فانه) أى الانسان (مخلوق من صلصال من حأ مسنون أى متغير الريح فتكرهه الملائكة بالذات) لعدم ملايمة طبعهم فيكره عين الانسان لهم لما ظهر منه من تغير الريح فيضرر مزاج الملائكة دون غيرهم (كما ان مزاج الجمل يتضرر برائحة الورد وهى من الروائح الطيبة فليس الورد عند الجمل

بريح طيبة) كما ان رائحة التكملة التي حسنت من السوم بمفسر الانسان بها وهي عند الله طيب من المسك (ومن كان) من الناس (على مثل هذا المزاج) اى الجمل (معنى) ان يكون قلبه مائلا الى الباطل (ومورده) بان يفعل القبائح (اضر به الحق) وهو ربح طيبة (اذا سمعه وسر بالمطل) وهو ربح خيثة فكان محمد عليه السلام عند هذه الطائفة كالورد عند الجمل (وهو) اى المذكور (قوله تعالى والذين آمنوا بالباطل وكفروا بالله ووصفهم بالخسران) قال اولئك هم الخاسرون الذين خسروا انفسهم فانه اى الشأن (من لم يدرك الطيب من الخبيث) كالملائكة التي نازعت في آدم فقالوا اتجمل فيها من يفسد فيها ولم يدركوا ان آدم طيب مدرج في الخبيث (فلا ادراك له فاجب الى رسول الله عليه السلام الا العيب من كل شئ وماثمه) اى وليس فى الحقيقة اى بالنسبة الى مقام الجمع لا بالنسبة الى المظاهر (الا هو) اى الطيب (وهل يتصور ان يكون فى العالم مزاج لا يجرد الا الطيب من كل شئ لا يعرف الخبيث ام لا) قلنا هذا لا يكون فانا ما وجدناه فى الاصل الذى ظهر العالم منه وهو الحق فوجدناه يكره ويحب وليس الخبيث الا مايكره ولا الطيب الا ما يحب (مذيان للمفعول هذا باعتبار المظاهر فان الله يحب ويكره بها واما باعتبار الجمعى الاتحادى فحب كل شئ والا لما اجاد مايكرهه فى المظاهر فظهر ان مايكرهه فى المظاهر يحبه فى مقامه الجمعى (والعالم على صورة الحق والالسان على الصورتين) صورة الحق وصورة العالم فقد سبق تفصيله (فلا يكون ثمه) اى فى العالم (مزاج لا يدرك الا الا امر الواحد) الطيب والخبيث (من كل شئ بل ثمه مزاج يدرك الطيب من الخبيث مع علمه بانه خبيث بالنزوق طيب بتفسير الذوق فيشغله) اى فيشغل هذا المزاج (ادراك الطيب منه) اى من الخبيث (عن الاحساس) اى عن احساس ذلك المزاج (خبثه) اى خبث ذلك الخبيث (هذا قد يكون) اى هذا المزاج قد يوجد (واما رفع الخبيث من العالم اى من الكون فانه لا يصح) لاختلاف

العبائع (ورحة الله) موجودة (في الخيِّب والعلب والخيِّب عند نفسه طيب والطيب عنده) أي عند الخيِّب (خيِّب فائمه) أي فافى الكون (شيء طيب الا وهو من وجه في حق مزاج ما خيِّب وكذلك بالعكس) واما الثالث الذي به كملت الفردية فالصلاة (فقال) (وجعات قرعة عني في الصلاة) وانما جاءت الصلاة قرعة عين المصلي (لأنها مشاهدة) أي سبيل لشاهدة العبد المصلي ربه (وذلك) أي بيان كون الصلاة مشاهدة (لأنها مناجاة بين الله وبين عبده كما قال فاذا كررتي اذكركم وهي) أي الصلاة (عبادة مقسومة بين الله وبين عبده بنصفين فنصفها الله ونصفها للعبد كما ورد في الخبر الصحيح عن الله تعالى انه قال قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين ولعبدي ولعبدي ما سئله يقول العبد بسم الله الرحمن الرحيم يقول الله تعالى ذكرني عبدي يقول العبد الحمد لله رب العالمين يقول الله حمدي عبدي يقول العبد الرحمن الرحيم يقول الله اثنى علي عبدي يقول العبد مالك يوم الدين يقول الله حمدي عبدي فوض الي عبدي فهذا النصف كله لله تعالى خالصاً ثم يقول العبد اياك نعبد واياك نستعين يقول الله هذا بيني وبين عبدي ولعبدي ما سأل فوقع الاشتراك في هذه الآية يقول العبد اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين يقول الله فهو لاء لعبدي ولعبدي ما سأل فخلص هو لاء لعبده كما خاص الاول له تعالى فعلم من هذا وجوب قراءة الحمد لله رب العالمين فمن لم يقرأها فما صلى الصلاة المقسومة بين الله وبين عبده (فعلم منه ان الصلاة مناجاة بين الله وبين عبده) (ولما كانت مناجاة فهي) أي الصلاة (ذكر) الحق (ومن ذكر الحق فقد جالس الحق وجالسه الحق فانه صح في الخبر الا لهي انه تعالى قال اما جالس من ذكرني ومن جالس من ذكره وهو) أي والحال ان من جالس من ذكره ذوبصر رأى جالسه فهذه الصلاة (مشاهدة ورقية فان لم يكن) ذلك الجالس (ذا بصر لم يره) أي لم ير جالسه (فمن هنا يعلم المصلي رتبته هل يرى الحق

هذه الرؤية في هذه الصلاة أم لا فإن لم يرد فليعبده بالاعان كأنه يراه فيخيله في قبائه
عند مناجاته ويلقى السمع لما يرد به عليه من الحق فإن كان اماماً لعالمه الخامس هـ
اى بالمصلى (وللملائكة المصلين معه فإن كل مصل فلهو امام بلا شك فإن الملائكة تسلي
خلف المبدأ اذا صلى وحده كما ورد في الخبر) قوله (فقد حصل له رتبة الرسول ع في
الصلاة) جواب لقوله فإن كان الإمامة مرتبة الرسول (وهى) اى الامامة (النيابة
عن الله اذا قال) الامام (سمع الله لمن حذوه فيخبر نفسه ومن خلفه بأن الله قد سمعه
فيقول الملائكة والحاضرون ربنا لك الحمد فإن الله قال على لسان عبده سمع الله
لمن حذوه فالنظر علو رتبة الصلاة والى اين تنهى بصاحبها فمن لم يحصل درجة
الرؤية في الصلاة فابلغ غايتها ولا كان له فيها قرة عين لانه لم يرد من يناجيه
فان لم يسمع ما يرد من الحق عليه فيها فاهو ممن ألقى السمع ومن لم يحضر فيها مع
ربه مع كونه لم يسمع ولم يرفليس بمصل اصلاً ولا هو ممن ألقى السمع وهو
شاهد) فكانت الفردية الثالثة في الصلاة مرتبة الحضور وهى ادنى مرتبة
للصلاة ومرتبة السمع ومرتبة الرؤية فمن صلى الصلاة خارجة عن احد هذه الثلاثة
لم يكن مصلياً (ومأمماً) اى وما فى جنس العبادة او فى العالم (عبادة تمنع) اى تمنع
العابد (من التصرف فى غيرها مادامت) اى مدة قائماً ودوامها (سوى
الصلاة وذكر الله فيها اكبر ما فيها لما تستعمل) الصلاة (عابه من اقوال وافعال
وقد ذكرنا صفة الرجل الكامل فى الصلاة فى الفتوحات المكية) فلا يكون
فى الصلاة فعل او قول خارج عن اقوال الصلاة وافعالها (كيف يكون
لان الله تعالى يقول ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر لانه) اى لان الشان
(شرح للمصلى ان لا يتصرف فى غير هذه العبادة مادام فيها ويقال له مصل
ولذكر الله اكبر يعنى فيها) اى فى الصلاة (اى الذكر الذى يكون من الله تعالى
لعبده حين يحببه فى سؤاله والثناء عليه اكبر من ذكر المبدأ ربه فيها لان الكبرياء
لله تعالى ولذلك) اى ولاجل ان ذكر الله فيها اكبر (قال والله يعلم ما تصنعون
وقال او ألقى السمع وهو شهيد فالقائه السمع هو لما يكون من ذكر الله اياه فيها

ومن ذلك) اى ومن اشكال الصلاة الامور البهيمة (ان الوجود لما كان عن حركة معقولة ثقأت العالم من المدم) اى من اعيان العلية (الى الوجود) العيني (عمت) جواب لما (الصلاة جميع الحركات وهى ثلث حركة مستقيمة وهى حال قيام المصلى وحركة اقبية وهى حال الركوع المصلى وحركة منكوسة وهى حال سجوده فحركة الانسان مستقيمة وحركة الحيوان اقبية وحركة النبات منكوسة ولبس للجماة حركة من ذاته فاذا تحرك حجر فانما يتحرك بغيره واما قوله وجعلت قرعة عيني فى الصلاة ولم ينسب الجمل الى نفسه) كالم ينسب الحب الى نفسه (فان تجلى الحق للمصلى انما هو راجع اليه تعالى لا الى المصلى) وانما كان تجلى الحق للمصلى من الله تعالى لا من المصلى (فانه لو لم يذكر) الحق تعالى (هذه الصفة عن نفسه) بان يقول للرسول عليه السلام جعلت انا قرعة عينك فى الصلاة ولم يذكر الحق بلسان نبيه (لامره) اى الرسول ع) بالصلاة على غير تجلى منه) اى من الحق (له) اى للرسول (فلما كان منه) اى من الحق (ذالك) التجلى (بطريق الامتان) لا بطريق كسب من العبد (كانت المشاهدة) التى تحصل لاسي ع من التجلى الامتانى (بطريق الامتان) من الله (فقال) لاجل ذالك (وجعلت قرعة عيني فى الصلاة) على البناء للمفعول (وليس) قرعة العين (الامشاهدة المحبوبة التى تقربها) بهذه المشاهدة (عين المحب) والقرعة مأخوذة (من الاستقرار) فيستقر العين عند رؤيته) اى رؤية المحبوب فى شئ فى التجلى الصفاتى وفى غير شئ فى التجلى الذاتى فانه بلا واسطة شئ وان كان لا يخلو عن صورته كما لكن هذه الصورة التى تقع فيها تجلى الذاتى ليست من الامور الموجودة فى الخارج وانما قلنا لا يخلو عن صورته كما لان مشاهدة الحق لا يمكن مجردة عن المراد (فلا ينظر) المحب (معه) اى مع المحبوب (الى شئ غيره) اى غير المحبوب (فى شئ) كما فى التجلى الصفاتى اى موجود فى الخارج (وفى غير شئ) كما فى التجلى الذاتى اى معدوم فى الخارج يعنى لا يجمع بينهما فى النظر فى شئ والمفصود ان النظر فى المحبوب لا يسع منه غيره لاستقرار العين

عند مشاهدة محبوبه فالرؤية والنظر تنازعا في شئ وغير شئ
فاعلمنا النظر وقد رنا مفعول الرؤية كما عرفت (ولذلك) اى ولاجل
ان المحب لا ينظر مع محبوبه الى شئ غيره (نهى عن الالتفات في الصلاة
فان الالتفات) في الصلاة الى الغير (شئ) يحتلسه الشيطان من صلاة
العبد فيحرمه (اى فيحرم الشيطان العبد عن (مشاهدة محبوبه بل لو كان)
الحق (محبوب هذا الملتفت ما التفت في صلاته الى غير قبلته بوجهه) وانما قال بوجهه
ولم يقل بعينه مع ان الالتفات للعين لا لاوجه اشارة الى ان الوجه حيث ما التفت
اليه البصر فن التفت بوجهه في الصلاة الى غير قبلته فقد حرم عليه مشاهدة
ربه والالتفات بالوجه يم وجه القلب ووجه الصورى (والانسان يعلم حاله
في نفسه هل هو بهذه المثابة في هذه العبادة الخاصة ام لا) اى هل يصلى صلاته
على هذا الوجه المذكور ام لا (فان الانسان على نفسه بصيرة ولو انقى معاذيره
فهو يعرف كذبه من صدقه في نفسه) والكذب كناية عن الصلاة التى ماتفت
فيها الى غير القبلة والصدق بخلافه (لان الشئ لا يجهل حاله فان حاله ذوق
ثم ان مسمى الصلاة له قسمة اخرى) يعنى الله وبين عباده (فانه تعالى امرنا ان
يصلى له واخبرنا) في كلامه المجيد (انه يصلى علينا) فاذا كان كذلك (فالسادة
منا ومنه فاذا كان هو المصلى قائما يصلى باسمه الآخر فيتأخر) ظهور الحق بهذا
الاعتبار (عن وجود العبد) اى لا يظهر هذه الصلاة منه الا بعد وجود
العبد كاي تأخر رحمته للذين في اليوم الآخر عن شفاعته الشافعين
(وهو) اى الحق المصلى علينا (عين الحق الذى يحقيقه العبد) اى يصوره
(في قلبه بنظرة الفكرى) ويعتقد أن الحق في نفسه على تصويره قوله بنظره ينماى
بقوله يخلقه وكذلك (او بتقليده وهو آله المتقدي) بكسر الفاف (وبنوع)
الحق (بحسب ما قام بذلك المحل) قوله (من الاستعداد) بيان لما اى يتنوع
بحسب الاستعداد فالحق نفسه تعالى عن التنوع والتنوع للاستعداد لا الحق
(كما قال الجنيدي حين سئل عن المعرفة بالله والعارف لون الماء لون اماته) فتره

الحق من كل قيد (وهو جواب ساد) اى محكم مطابق للواقع (اخبر عن الامر بما هو عليه فهذا) اى الآله المتشوع بحسب الاعتقادات (هو الله الذى صلى علينا) وهذا بيان لزول الحق فى الصلاة فبنا وهو بينه زول الحق فى السماء الدنيا فى الثلث الاخير من الليل فوجود الحق اى ظهوره اليان من حيث الزول يتأخر عن وجودنا ووجود السماء والليل فلا اشكال فى مثل هذه الكلمات (واذا صلينا نحن له كان لنا الاسم الآخر فكنا فيه) اى فى تصليتنا الحق (كما ذكرناه فى حال من له هذا الاسم) وهو الاسم الاخرينى فكما اذا كان هو المصلى يتأخر عن وجودنا فى ظهوره بصور استمدادنا اذ المتشوع يتأخر عن مابه التشوع فاذا صلينا نحن له كما بمنزلة الحق اذا صلى علينا (فتكون عنده بحسب حالنا) واعتقادنا (فلا ينظر اليانا الا بصورة ما جئنا بها) قوله بصورة يتعلق ينظر قوله بها يتعاقب بجئنا اى ينظر الحق اليانا بصورة ما جئنا الحق بهذه الصورة ما زائدة لتأكيد النظر بهذه الصورة و**جاز** لتأكيد عموم الكرة (فان المصلى هو المتأخر عن السابق فى الحلية وقوله كل قد علم صلاته ونسبجه اى) علم (رتبته فى التأخرو) علم رتبته (فى عبادته ربه و) علم رتبته (فى تسبيحه الذى يعطيه من التنزيه استمداده) الضمير التصوب فى يعطيه يرجع الى الحق واستمداده فاعل يعطيه والضمير يرجع الى كل (فا من شئ الا وهو بسج بحمد ربه الحليم) الذى لا يحجل بالعقوبة للمذنبين (النفور) الذى يستر ذنوب العباد فكان لكل شئ تسبيحاً خاصاً لربه الخاص الحليم الغفور له (ولذلك) اى ولاجل ان لكل شئ تسبيحاً (لائقته) اى لا تطلع (تسبيح العالم على التفصيل واحداً واحداً) لامتاع احاطتنا فى العالم فرداً فرداً (ومنه) اى وفى مقام التسبيح (مرتبة يعود الضمير على البعد المسج فيها) الضمير فى قوله فيها يعود الى المرتبة (فى قوله وان من شئ الا بسج بحمد اى بحمد ذلك الشئ) فالضمير الذى فى قوله بحمد يعود على الشئ اى بالتاء الذى يكون عليه) اى

يكون البعد على ذلك التناء وفي قوله وان من شيء يتماثل بالقدرة اى الضمير كان
 في قوله وان من شيء (كقائه) اى هذا المذكور (فى المعتقد) بكسر القاف (انه
 انما يأتى على الآله الذى فى معتقده وربط به نفسه وما كان من سمه) اى من عمل
 العبد المعتقد (فهو راجع اليه) لا الى الحق (فأتى) ذلك المعتقد (الا على نفسه فانه
) من مدح الصنعة قائما بمدح الصانع بلا شك فان حسنها وعدم حسنها (اى
 الصنعة) راجع الى صانعها وآله المعتقد مصنوع لتساظر فيه فهو (اى ذلك
 الآله (صنعة) اى صنعة الناظر (فتأوه) اى ثناء الناظر (على ما اعتقده)
 اى اعتقدها آله (فتأوه على نفسه) والله تعالى فى حد ذاته منزوع عن التناء على
 هذا الحد وعن هذا الاعتقاد لكن الله تعالى قبل ثناء عبده واعتقاده كراماً
 ولطفاً منه اذ لا وسعة لكل احد أن ينظر الحق على اطلاقه ويبنى عليه فكان
 ذلك المعتقد يبين الحق ويبيده على حسب اعتقاده (ولهذا) اى ولاجل تعيين
 الحق وحصره على ما اعتقده (يذم معتقد غيره ولو انصف) ذلك المعتقد
 (لم يكن له ذلك) الذم لما انه مثله ايضاً فهو محمود عند صاحبه (الا) استثناء
 منقطع (ان صاحب هذا المبود الخامس جاهل لاشك فى ذلك) اى فى ثناءه
 على نفسه ولا يشعر أن ثناءه على نفسه وظن انه يأتى على الله تعالى (لا اعتراضه على
 غيره فجا اعتقده) حق (الله) تعالى (اذ لو عرف) ذلك العابد للمبود الخامس
 (ما قال الجيدلون الما ملون اناءه) وما مقول عرف (اسلم لكل ذى اعتقاد ما انعمه
 وعرف الله فى كل صورة) وفى (كل معتقد) فاذا لم يعرف الله فى كل صورة (فهو
 ظان ليس بصالم فلذلك قال تعالى انا عند ظن عبدي بى اى لا اطهر له الا فى
 صورة معتقده فان شاء اطلق وان شاء قيد (اذ لا بد من القيد بالاطلاق او بغيره
) قاله المعتقدات (بكسر القاف) تأخذه الحدود) لتقيده بحسب استعداد
 المعتقد (وهو الآله الذى وسعه قلب عبده فان الآله المطلق لا بسمه

شئ لانه عين الاشياء) بحسب الحقيقة لا بحسب الاسماء والصفات
 (وعين نفسه) اذ لا شئ في مرتبة الاطلاق غيره (والشئ لا يقال فيه)
 اى في حقه (يسع نفسه ولا لايسعها) فظهور الحق
 في قلب عبده غير ظهوره في مرتبة الملاقاة فالحق واحد
 حقيقى والتعدد بحسب الاسماء والصفات ففى مرتبة
 يقال الآله المطلق وفى مرتبة الآله المحدود وغير
 ذلك من المراتب فالامر واحد فافهم
 والله يقول الحق وهو يهدى
 السيل) ثم الكتاب
 بعون الله الملك
 الجليل



محمداً لمن أطلع شمس المعرفة في سماء قلوب كل أوليائه * وخبر منها ينابيع
 الحكمة * فقاموا على قدم الخدمة * شكر آلائه * وحى فضلاً تنقلة الدين
 فباينوا وحدة وجوده * وثبت العين فتحلوا بمشاهدة جماله وشهوده *
 وجباهم حبه فهم مصنون صفاء طبعهم فاض يقينا * راضون شذا شكرهم
 دام بنويميناً * عارفون بالله حقاً * مشاهدون الوحدة في الكثرة صدقاً *
 والصلاة والسلام على عين الوجود سر الجلع المفرد * علة كل موجود سيدنا
 ومولانا محمد * صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه * وآبائهم والصارء وأحبابه *
 ملاح بارق * وذو شارق * وسلم تسليماً كثيراً * أما بعد * فإن من أجل
 مؤلفات سيدنا قطب الوجود * حاتمي الأصول والعلم بمدن الفضل والجلود *
 الإمام الرباني الشيخ الأكبر * القوث الفرد العمداني الكبير الأحرر * سيدي
 ومولاي * ووسيتي ومتقي * أبي عبادة محمد محي الدين بن علي بن عربي
 الحاتمي الطائي الأندلسي * قدس الله سره وروحه * ونور مرقده وضريحه *
 كتابه الموسوم بفصوص الحكم * يبدأ نه كنز معلق مطلسم * جلى العبارء *
 خفى الأشارء * قد انتدب الجلم الغفير افتح كنوزه * وحل مشكلات رموزه *
 وكان من جملة من أتى بالشرح المفيد * وذكر ما ليس عليه مزيد * بشر
 زمانه * وجديد عصره وأوانه * العلامة الفاضل * الفهامة الكامل * الشيخ
 بالي أقدى * عليه رحمة المعيد المبدي * المكنى بخليفة الصوفية ذوى المتوفى
 ٩٦٠ تسمة وستان كما نقله فى كتاب كشف الظنون * فلمرى انه الشرح
 الكافى الكافل * الوافى بكل ما فيه من المشاكل * وقد كان طبع ذا الكتاب *
 بعون الله الملك الوهاب * فى عصر حضرة سلطاننا الأعظم * وخاقاننا
 الأنجم * خليفة الله الأعظم على أفراد بنى الإنسان * ثانى الحيدى صرامة
 وجزماً من ملوك آل عثمان * من بسط على رعيته سحاب الأمن والأمان *
 وأغدى عليهم سحاب الرأفة والإحسان * فأصبحت الرعية ساكنة فى ظل
 الأمان * رافلة فى ثوب المز والأمان * المؤيد المظفر المعان * المحفوف
 بناية الملك الديان * بدر الملة الإسلامية * مجد عجد الدولة العثمانية *

المحفوظ بالقرآن والسبع المثاني • مولانا السلطان ابن السلطان السلطان الغازي
 شيخ الإسلام **خان الثاني** • خلد الله إمام خلافة مآلقات الشهور والسنون •
 وأجرى أحكام سلطته في أكفاف الربيع المسكون • وحفظه وذريته وطائفة •
 ومن يلوذ به وعملته • بالسبع من الست في الخمس من كل الآفات • بجاء فاء
 الفتح وطاء الطمس وعناية أهل الأشارات • متدباً لطلبه من صفا طبعه •
 فتاينه وسماضه • واعتى بنشره مفرد دهره • وضرة جبهة عصره •
 رضيع ندى المعارف • سيمر كل فاضل وطارف • حاتم زمانه • وعين عيون
 أهل أوانه • السامي لنشر مافي الفخر يجدي • صاحب المطوفة محمد سعدى
 بك اقدى • وذلك رضاء لوجه الله وحياً بأوليائه • وقفاً لعبادته وأملاً
 بولائه • وصار تمام طبعه • لداى ثمره وقعه • في دار السعادة العلي • بالمطبعة
 النعمانية • صالها عن الآفات رب البرية • وذلك في ابتداء طام نسع
 وثلاثمائة والف • من هجرة اشرف من حاز شرف الكمال وكال الشرف •
 ملتزماً بجمعه البعد الفقير • المعترف بالذنب والتقصير • احقر الوردى •
 خادم نعال العلاء • محمد صادق نجل شيخ مشايخ الديار الشامية على الاطلاق •
 ومدد بدور البلدة الممشقة بالاتفاق • الحاوى لمربى العقول والمنقول •
 الحائر لفضايا الفروع والاصول • المرحوم الشيخ سالم المطار • عليه
 رحمة ربه الغفار • راجياً من الاخوان • المتعفين بالانصاف او صاف اولى
 العرفان • اصلاح ما وقع بطبعه من الخطأ والخلل • واخذ اليد عند وقوع
 الزلل • كان الله لي ولهم • وبلا احسان والمسلمين طامنى وطاملم • بحرمة
 سيد الانام • عليه وعلى آله الكرام • افضل الصلاة واتم السلام • ولما لاح
 بدر تمامه • وفاح مسك طبعه وحاتمه • ارضه الأدب • الماحد اليب •
 الأتمى البارع الأريب • النجيب الكامل • واللودمى الذكى الفاضل •
 عزتو مصطفى رشدى اقدى • الدمشقى حفظه المريد المبدى •
 اما بعد حمد الله • والصلاة والسلام على رسول الله • وآله ورحمة وتابعيه

وحزبه * فيقول اققر الوري * واحقر الفقرا * الراجي عفوره الجليل *
مصطفى رشدي الدمشقي بن اسماعيل * غفر الله له * وبالأحسان والمسلمين
عامله * لما تم طبع شرح الشيخ بالي على فصوص الشيخ الأكبر * واضاء سناء
بدره العالي وصبح جماله اسفر * ورق طبعه وراق * وعم نفعه في سائر الآفاق *
انشده لسان الحال

* قد جئت يا بالي بسعد كمالى * للرشد يبدى بدره متلالى *
* شرح الفصوص لقد بدا من خدره * بشرى لنا لنا المقام العالى *
* قل للاولى راموا الكمال الاسمعوا * وتدبروا يا قومى سر مقالى *
* ان رمتوا فهم الفصوص فاسرعوا * ونصفوا محققاً بدت من بالي *
* ثم اعرب قلم البيان * بأفصح لسان * عن تاريخ التمام * وشكر الاحسان *

﴿ فقال ﴾

* يا شرح بالي قد شرحت البال بل * اشفيت بلبالاً تنفص بالثغوص *
* وازلت عن عين البصرة قطرة * فغدوت ارفل في ميادين الثغوص *
* ودخلت روض الأئس دون رياضة * وهاك فضلك بحر عرفان عاوس *
* فسبقت أقراني الى نيل المنى * قل للمشاة الا اركبوا ظهراً القلوس *
* مذراق منك الطبع قات مؤرخاً * الدر فاق بطبعه شرح الفصوص *

٢٩١ ٥٠٤ ٨١ ١٨١ ٢٣٥



الطبعة النفيسة العثمانية * لا زال شرفها الى يوم القيامة *

٨ ١١٠
٢٦ ٢٥١

١٣٠٩



